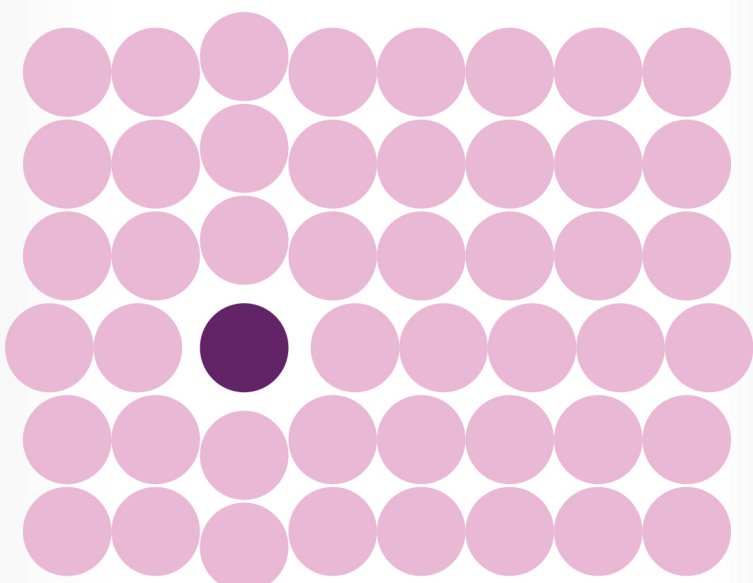
جوده محمد إبراهيم أبو خاص

المنظور الفلسفي للسلطة عند ميشيل فوكو

دراسة في الفلسفة السياسية والاجتماعية



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

المنظور الفلسفي للسلطة
عند ميشيل فوكو

دراسة في الفلسفة السياسية والاجتماعية

المنظور الفلسفي للسلطة
عند ميشيل فوكو
دراسة في الفلسفة السياسية والاجتماعية

جوده محمد إبراهيم أبو خاص

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

أبو خاص، جوده محمد إبراهيم

المنظور الفلسفي للسلطة عند ميشيل فوكو: دراسة في الفلسفة السياسية والاجتماعية/جوده محمد إبراهيم أبو خاص.

144 ص. ؛ 24 سم.

يشتمل على ببليوغرافية (ص. 123-136) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-160-1

1. السياسة - فلسفة. 2. الفلاسفة الفرنسيون. 3. الفلسفة الفرنسية. 4. السلطة السياسية - فلسفة. 5. فوكو، ميشال، 1926-1984. 6. الاجتماع، علم - فلسفة. 7. المعرفة - فلسفة. 8. الدولة - فلسفة. 9. الاجتماع السياسي، علم. أ. العنوان.

320.01

العنوان بالإنكليزية

Michel Foucault's Philosophical Approach to Power:
A Study in Political and Social Philosophy

by Judeh Abu Khass

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 00961 1991839
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى
بيروت، أيلول/سبتمبر 2017

المحتويات

مقدمة 7

الفصل الأول: مدخل لدراسة ميشيل فوكو 19

أولًا: ميشيل فوكو: سيرة حياة 23

ثانيًا: منهجية النقد الفلسفي عند ميشيل فوكو 33

الفصل الثاني: التأصيل الفلسفي لمفهوم السلطة 43

أولًا: في المعنى الاصطلاحي للسلطة 46

ثانيًا: تطور المفهوم الفلسفي للسلطة في الفكر السياسي الغربي 57

الفصل الثالث: جدلية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو 71

أولًا: السلطة وأركيولوجيا المعرفة 76

ثانيًا: الممارسة السلطوية وتقنيات السيطرة 84

الفصل الرابع: السلطة بين الدولة والمجتمع 93

أولًا: السلطة والدولة 96

ثانيًا: السلطة والمجتمع 106

خاتمة 117

المراجع..... 123

فهرس عام..... 137

مقدمة

احتل مفهوم السلطة وممارستها مساحة متميزة في الفلسفة بمختلف مجالاتها، حيث شكل البحث عن مضمون السلطة وعناصرها وهيكلتها أحد أهم الاتجاهات الرئيسة في التأصيل الفلسفي السياسي والقانوني والاجتماعي وحتّى الديني. وعلى الرغم من مكانتها هذه، فإن السلطة - كما يؤكد ألفن توفلر - «ظلت حتى أمد قريب أقل جوانب حياتنا حظًا من الفهم، مع أنها من أكثر الأمور أهمية وحيوية في حياة الإنسان، بل وتتدخل بشكل مباشر أو غير مباشر في تفصيلات الحياة ما يجعلها أكثر أهمية من أن يتجاهلها إنسان أو يهرب منها أو يقنع نفسه بالحياة بمعزل عنها»[1].

السلطة ملازمة للوجود الإنساني منذ الولادة وحتى الموت، يمارسها الفرد متحكمًا أو محكومًا بمختلف ميادين الحياة، ما دفع البعض إلى القول إن البحث الصحيح عن مصادرها يقتضي تقصيه ضمن الوجود الإنساني بكامله، أي في واقع العلاقات الاجتماعية الإنسانية ككل. وهذا ما يؤكده ميشيل فوكو بقوله: «الحقيقة هي نفسها سلطة»، «السلطة موجودة في كل مكان»[2].

تمتاز السلطة بكونها منتشرة وموزعة على الجسد الاجتماعي، «حاضرة في كل مكان: ليس لأنها تمتاز بتجميع كل شيء ضمن وحدتها التي لا تقهر، بل

---

(1) ألفن توفلر، **تحول السلطة بين العنف والثروة والمعرفة**، ترجمة فتحي حمد بن شتوان ونبيل عثمان، ط 2 (ليبيا: مكتبة طرابلس العلمية العالمية، 1996)، ص ب-ج.

(2) محمد الشيخ، **المثقف والسلطة: دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1991)، ص 106.

لأنها تنتج ذاتها في كل لحظة»[3]. فالبشر جميعًا - في ما يقرر هوبز - «تتملكهم في ما يبدو رغبة لا تهدأ في أن تكون لديهم السلطة تلو الأخرى. ولا تتوقف تلك الرغبة إلا بالموت... حيث لا يستطيع المرء ضمان السلطة وسبل العيش الطيب التي يملكها في حاضره دون اكتساب المزيد»[4].

عند التدقيق في التطور التاريخي لمفهوم السلطة نجد أن اتجاهين رئيسين سيطرا على التأصيل الفلسفي لهذا المفهوم؛ الاتجاه الأول تناول السلطة بوصفها فعلًا تمارسه الدولة أو النظام الحاكم في المجتمع وفق تدرج تراتبي مستند إلى القوة السلطوية القهرية لهذا النظام، في حين تبلور الاتجاه الثاني بالاعتماد على النظر إلى السلطة بوصفها متموضعة في البنية الاجتماعية والثقافية للمجتمع، حيث تنتشر أفقيًا وعموديًا في كل مكان وتمارس فعلها بأشكال متعددة في جميع مناحي الحياة الاجتماعية. وبذلك نحى الاتجاه الأول منحى فلسفيًا يحصر السلطة في المجال السياسي: بمعنى أن السلطة لا يمارسها سوى أصحاب القرار السياسي أي الحكام، فهي مجموعة من المؤسسات والأجهزة الحكومية التي تعمل على إخضاع المواطنين داخل رقعة مكانية معينة (هي المجال السلطوي لهذه الحكومة)، وباستخدام جميع أشكال العنف والإرغام والتعسف.

أما الاتجاه الثاني وإن كان لا ينكر الصبغة السياسية لمفهوم السلطة، إلا أنه سعى كذلك إلى استكشاف المضامين السلطوية التي تحكم التفاعلات داخل الجسد الاجتماعي والثقافي. وقد فرض هذا الاتجاه الفلسفي نفسه وبقوّة منذ منتصف القرن العشرين، عندما بدأ مجموعة من مفكري القرن العشرين وفلاسفته، أمثال ماركوز، كارل بوبر، هبرماس، ميشيل فوكو بالبحث في التفاعلات والممارسات القمعية والقهرية والسلطوية داخل النسيج الاجتماعي

(3) الزواوي بغورة، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000)، ص 233-234.
(4) باري هندس، **خطابات السلطة [من هوبز إلى فوكو]**، ترجمة ميرفت ياقوت، مراجعة وتقديم ياسر قنصوة، المشروع القومي للترجمة 740 (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005)، ص 69.

بتفصيلاته وأركانه ومستوياته كلها، فأصبح التحرر من السلطة يعني التحرر الجنسي والنفسي والاجتماعي والمعرفي والديني.

يُعدّ الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو أول من ابتكر المفهوم الجديد للسلطة عندما توصل إلى صيغة «انبثاث الخطاب السلطوي في مختلف أرجاء الشبكة الاجتماعية»، وليبين أن السلطة لا تعني أجهزة السيطرة الحاكمة أو مؤسسات الدولة فحسب، بل هي تتخطى هذه المركزة الفوقية لتنبث في مختلف فاعليات الأجهزة الاجتماعية، وهو ما أطلق عليه فوكو المفهوم أو التصور الميكروفيزيائي للسلطة (Microphysical Conception of Power)[5].

جاء هذا التصور للسلطة ليعلن نهاية الإشكالية الحديثة للسلطة، التي تنتظم حول التقابل الرئيس: بين المجتمع والحقوق من جهة، والدولة والقانون من جهة أخرى. ويعلن من جهة أخرى بداية لأنموذج إدراكي جديد للسلطة. فإذا كانت السلطة توجد في كل مكان وتخترق طرفيها المهيمن والمهيمن عليه، وأنّ الشرعية والاضطهاد هما وجهان لعملة واحدة؛ إذ لا يختلفان من جهة الماهية. وإذا كانت الدولة لم تعد اللحظة الحاسمة ولا الدالة في السلطة، فإنّ هذا يقتضي بل ويستدعي بالضرورة إعادة التفكير من جديد في السياسة، وإعادة تعريف الأسس الفلسفية للسلطة.

من هنا يمكن تحديد إشكالية الدراسة الحالية في تحليل المنظور الفلسفي للسلطة في أعمال ميشيل فوكو، ومحاولة توضيح الأسس الفلسفية التي أسس لها ميشيل فوكو في بنائه منظوره الخاص للسلطة ومدى اتساق هذه الأسس المعرفية أو تناقضها مع الطروحات الفلسفية السابقة عليه حول السلطة.

انطلاقًا من الإشكالية السابقة، حاولت هذه الدراسة الإجابة عن مجموعة من التساؤلات المتعلقة بالمنظور الفلسفي للسلطة عند فوكو، مثل: ما مفهوم السلطة في الفلسفة السياسية؟ وكيف تعاطى الخطاب الفلسفي السابق على فوكو مع إشكالية بناء مفهوم السلطة؟ وما الأسس الفلسفية التي انطلق منها

(5) المرجع نفسه.

فوكو في تأسيسه لمفهوم السلطة؟ وما العلاقة بين السلطة والمعرفة في الخطاب الفلسفي عند فوكو؟ إضافة إلى تحديد السمات السلطوية للدولة وأجهزتها عند فوكو؟ وأخيرًا كيف أسس فوكو للعلاقة بين المجتمع والسلطة؟

تمثل الهدف الأساسي للدراسة في توضيح المنظور الفلسفي للسلطة عند ميشيل فوكو، حيث تطرقت الدراسة بداية إلى تبيان مفهوم السلطة وتوضيح أبرز الإشكاليات المتعلقة ببناء هذا المفهوم، ومن ثم حاولت توضيح الأسس الفلسفية التي انطلق منها فوكو في تأسيسه لمفهوم السلطة وتوضيح العلاقة بين السلطة والمعرفة في الخطاب الفلسفي عنده، كما هدفت الدراسة أيضًا إلى توضيح العلاقات السلطوية للدولة والمجتمع كما يراها.

الأدبيات النظرية المتعلقة بالمنظور الفلسفي للسلطة عند فوكو

شكلت طروحات ميشيل فوكو الفلسفية بمختلف مجالاتها حقلًا خصبًا لعدد من الدراسات والبحوث التي حاولت فهم هذه الطروحات التي تعتبر من أهم الطروحات الفلسفية في القرن العشرين وتحليلها وتوضيحها، وكان موضوع السلطة وتحليلات فوكو لعلاقاتها الفلسفية محورًا لكثير من هذه الدراسات سواء على صعيد الدراسات والأطروحات الجامعية أم على صعيد المؤلفات الأخرى كالكتب والمقالات التحليلية التي استهدفت توضيح فلسفة السلطة عنده وتفسيرها.

نعرض هنا لمجموعة من هذه الدراسات والأدبيات التي جاءت باللغة العربية واللغة الإنكليزية، مع الاعتذار عن التناول المباشر للأدبيات الفرنسية نظرًا إلى عدم إجادة الكاتب لهذه اللغة، والاكتفاء بالدراسات المترجمة عن اللغة الفرنسية سواء إلى اللغة العربية أو اللغة الإنكليزية.

ناقشت جانا ساوكي مفهوم السلطة عند ميشيل فوكو وموقفه من النزعة الإنسانية في الفلسفة؛ إذ تؤكد الدراسة أن أحد أهم مظاهر فلسفة فوكو هو موقفه المعارض للنزعة الإنسانية، ونقده الحاد لاستخدام المناهج الإنسانية في دراسة التاريخ والعلوم الإنسانية؛ إذ يوظف فوكو منهجه الحفري للوصول

إلى جينولوجيا السلطة/المعرفة من خلال نقد المذهب الإنساني الحديث. ويرى فوكو أن أولئك الذين يميلون إلى المساواة بين الهيمنة والسلطة وبالتالي ينزلقون في الماهوية (Essentialism) التي يجب أن يتجنبوها أصلًا، يفشلون أيضًا في تقديم تفسير ملائم لكيفية مقاومة السلطة. ومن أجل تقديم تفسير كافٍ للمقاومة، فإن فوكو يقدم «الموضوع الخلاق» (Creative Subject)، وهي الفكرة التي يبدو أنها لا تتفق مع الاستغراق أحادي الجانب بالطرائق التي تتشكل فيها الموضوعات من خلال الممارسات الإنسانية للسلطة/المعرفة. ومن هنا فإن جهود فوكو الجينولوجية - وعلى الرغم من أنها تظهر نوعًا من التقدم مقارنة بالحفريات - إلا أنها تظهر وكأنها جهود أحادية الجانب وغير مكتملة لإظهار كيف أن النزعة الإنسانية والسلطة مترابطتان في المجتمع الحديث. كما أنها تظهر بأنها أكثر شبهًا بالنزعة الإنسانية التي يرفضها فوكو[6].

ركز غاري ويكهام على تحليل مفهوم السلطة عند ميشيل فوكو من خلال أربعة محاور، تناول المحور الأول تقويمًا ونقدًا لنظرية فوكو للسلطة، مع التركيز على فرضية أن السلطة و«السياسة» يجب أن تُفهما في مجالات محددة فحسب. أما المحور الثاني فتناول السلطة والطبقة، مع التركيز على فرضية أن مفهوم الطبقة هو جزء من تحليل المفهوم الواسع للسلطة. أما المحور الثالث فتناول السلطة والمعرفة، مع التركيز على فرضية أن سياسات المعرفة يجب أن تُفهم في سياق مسارات محددة لإنتاج وإعادة إنتاج المعرفة فحسب، أما المحور الرابع فتناول السلطة والتاريخ، مع التركيز على فرضية أن السياسات التاريخية يجب أن تُفهم في سياق مسارات محددة لإنتاج وإعادة إنتاج نقاط تاريخية محددة فحسب. كما ركز هذا المحور أيضًا على فرضية أن السياسات المتضمنة في نقاط تاريخية محددة يمكن أن تُحلّل بطريقة مماثلة لتلك التي يقدمها بعض النظريات الأدبية الحديثة كطريقة لتحليل النصوص[7].

---

(6) Jana Lynne Sawicki, «Humanism and Power in the Philosophy of Michel Foucault» (PhD. Dissertation, Columbia University, USA, 1983).

(7) Gary Michael Wickham, «Problems with Power, Problems with Foucault: A Political Analysis of Class, Knowledge and History» (PhD. Dissertation, University of Melbourne, Australia, 1985).

يعرض جيل دولوز بعض النقاط التي يتقاطع فيها فوكو ونيتشه وترتكز على مفهومي السلطة والقوة. فالسلطة عند فوكو - بحسب دولوز - استراتيجيا قائمة على مجموعة من العلاقات المتشابكة والمتداخلة في ما بينها؛ أي شبكة من الممارسات والنظم التي يتداخل فيها ما هو اجتماعي بما هو اقتصادي وما هو سياسي، وكذلك بما هو معرفي أيضًا. فالسلطة ما عادت ملكية، أي القول إنها في يد طبقة أو فئة من المجتمع دون أخرى، أو إنها في ملك الدولة. إن فوكو يتجاوز هذه النظرة ولا ينفيها، لأن علاقات السلطة كما يقول «علاقات إنتاجية قبل كل شيء». علاقات خلاقة لا تثبت على شيء، لذلك يمكن فهم لماذا راح فوكو يدرس السلطة في أشكالها كلها، ليهتم «بميكروفزياء السلطة» من أجل تجاوز التصور اليميني أو الليبرالي للسلطة، الذي ينظر إليها بمنظار قانوني، أي إنه يفهم السلطة من خلال سيادة الدستور، والرجوع إلى القانون كأعلى سلطة. ويتجاوز كذلك الطرح اليساري الماركسي، الذي يَعدّ أن السلطة في الدولة، ولذلك يطرحها من خلال مفاهيم الصراع الطبقي وصراع المصالح. وفوكو لا يلغي هذين التصورين، لكنه يبين الوجه الجديد الذي تأخذه السلطة، من أجل خلخلة تلك الصورة المرسومة لمدة طويلة للسلطة، ولذلك يستغني عن النظرة العمودية إلى السلطة القائمة على التبعية، وعلى التمييز بين حاكم ومحكوم، وغالب ومغلوب، أي السلطة كامتياز يحظى به طرف دون الآخر. على خلاف ذلك يرى فوكو أن السلطة ينبغي لها أن تطرح من خلال مفاهيم جديدة، أي باعتبارها استراتجيا ونوعًا من المحايثة والإجرائية. إنها استراتيجيا لأنها ليست في ملك أحد، وهي محايثة لأنها تخترق أجزاء المجتمع كلها؛ وهي إجرائية لكونها مجموعة من الإجراءات الواضحة والخفية في الوقت نفسه، لذلك يقول فوكو «السلطة بمنزلة شبكة منتجة تمر عبر الجسم الاجتماعي كله، أكثر مما هي سلبية، ووظيفتها ممارسة القمع». فالسلطة إذًا لا تقوم على القمع والحظر والعنف فحسب؛ لكونها منتجة أيضًا الخطاب، وتتسم بالحيوية والتجدد؛ أو كما يصفها دلوز «علاقة قوى، أو أن كل علاقة قوى هي علاقة سلطة»[8].

(8) جيل دلوز، **المعرفة والسلطة: مدخل إلى قراءة فوكو**، ترجمة سالم يفوت (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987).

كما ناقش رامان شيلدين موضوع الخطاب والسلطة عند كل من ميشيل فوكو وإدوارد سعيد، حيث يؤكد أن هنالك اتّجاهًا آخر في الفكر بعد الحداثي يعتقد أن العالم هو أكثر من أفلاك من النصوص، وأن بعض النظريات النصية يتجاهل حقيقة أن الخطاب متورط مع السلطة. إنهم يختزلون القوى السياسية والاقتصادية وآليات التحكم الأيديولوجية والاجتماعية، إلى جوانب في عملية الدلالة. حينما يبدو أن هتلر أو ستالين يسيطر على أمة بكاملها من خلال الدعاية لسلطة الخطاب، فمن العبث أن تتعامل مع أثر ذلك ببساطة ظاهرة من الخطاب. ومن الواضح أن السلطة الحقيقية تُمارس عبر الخطاب، وأن تلك السلطة ذات أثر حقيقي. وإن هذا الخط من التفكير هو للفيلسوف الألماني نيتشه الذي قال إن الشعب يقرر أولًا ماذا يريد ثم يطابق بين الحقائق والأهداف: «في النتيجة إن الإنسان لا يرى في الأشياء إلا ما استورده هو بالذات إليها». وإن المعارف كلها هي تعبير عن «الرغبة في السلطة». هذا يعني أننا عاجزون عن التكلم على أي حقائق مطلقة أو أي معرفة موضوعية. إن الشعب يتعرف إلى أفكار فلسفية معينة أو نظرية علمية على أنها «حقيقة» فحسب إذا توافقت مع توصيفات للحقائق تم وضعها من السلطات الثقافية أو السياسية، أو بواسطة أعضاء من النخبة الحاكمة، أو من الأيديولوجيات المعرفية الصاعدة[9].

حاول شين شانغ توضيح طبيعة السلطة عند ميشيل فوكو من خلال إظهار كيف أن الأنموذج السلوكي الذي تعكسه البحوث الأميركية السائدة والأنموذج الواقعي الذي تعبر عنه الدراسات النقدية الماركسية، كلاهما لم يقدم الدراسة الكافية والملائمة لمفهوم السلطة. ثم تنتقل الدراسة إلى مناقشة فلسفة ميشيل فوكو الجينولوجية حول السلطة المعاصرة التي تستند إلى منظور براغماتي اسمي، ساهم في دراسة «سياسات الحياة اليومية».

خلصت هذه الدراسة إلى مناقشة فرضية أن الدراسات الاتصالية النقدية يمكن أن تستفيد من الطرح السابق باتجاه دراسة سلطة وسائل الاتصال

---

(9) Raman Selden, *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory* (Brighton; New York: The Havester Press, 1988).

الجماهيري بوصفها قدرة أكثر من كونها تأثيرًا، والنظر إلى هذه القدرة من منظور التمكين بدلًا من التحديد، وتبني دراسة استراتيجية بدلًا من النظريات التي لا يمكن تعميمها. كما تُظهر كيف أن دراسات فوكو في السلطة تساهم في استكشاف السلطة الانضباطية لوسائل الإعلام، وتقود إلى اهتمام نقدي أوسع بمختلف أشكال السيطرة والهيمنة ومقاومتها[10].

قدّم جورج دافيلا عرضًا لتحليلات فوكو التفسيرية للسلطة من منظور نقدي، مع توضيح كيف أن طروحات فوكو حول السلطة يمكن أن يتم تأطيرها ضمن مفهوم التحليل التأويلي وهو المصطلح الذي أصبح يطلق على أعمال فوكو. هذا التفكير الميتامنطقي (Metalogic) يقدم خطابًا فلسفيًا محوره أن الأبعاد الجينولوجية والحفريات هي الطرائق الملائمة لدراسة تاريخ الفكر. فمساحة الخبرة التفسيرية - التي محورها المعرفة والسلطة والذات - تقدم بوصفها أنموذجًا شاملًا للمهمة النقدية في تاريخ الفكر. إن أعمال فوكو يتم تحليلها وفقًا لهذا الأنموذج. حيث ينشأ عن هذا التحليل مفهومان للسلطة: المفهوم الأول هو وجهة النظر السطحية للسلطة التي تثير تساؤلات رئيسة تقود إلى المفهوم الثاني للسلطة وهو المفهوم أو التصور الميكروفيزيائي للسلطة (Microphysical conception of power)[11].

أما كيوبيو لي، فدرس العلاقة بين ماركس وفوكو بموضعها ضمن نمط محدد وجديد للمادية من خلال الممارسة المنطقية التي يبحث فوكو لتطويرها على أساس طروحات ماركس النظرية. وتحاول الدراسة تسليط الضوء على فهم فوكو لفلسفة ماركس المادية والتاريخية. وتبدأ بمناقشة فرضية أن مواقف ماركس وفوكو المادية لا يمكن فهمها في ظل التناقض التقليدي بين الأيديولوجيا والمادية في ما يتعلق بالأساس الفلسفي للمعرفة، أي بمعنى كونها مبدأ مناقضًا للمثالية.

---

(10) Chin-Hwa Flora Chang, «The Notion of Power in Mass Communication Research: Foucault and Critical Communication Studies» (PhD. Dissertation, The University of Iowa, Iowa, 1988).

(11) Jorge Dávila, «Foucault's Interpretive Analytics of Power 1, 2», *Systemic Practice and Action Research*, vol. 6, no. 4 (August 1993), pp. 383-405.

تأتي الأهمية الرئيسة لطروحات كل من ماركس وفوكو من كونهما يقدمان ممارسة اجتماعية حديثة لمفهوم السلطة، بوصفها تكوينًا بنيويًّا أو استراتيجيًّا لعمل العلائق السلطوية بعيدًا عن الإرادة الإنسانية. كما يبحث ماركس وفوكو في تمزيق الأفكار والتصورات السياسية الإنسانية والأيديولوجية، وجعل السياسة وراء الدولة وأجهزتها. وفي ضوء هذه المفاهيم المادية للسياسة، يقف ماركس وفوكو أمام التساؤلات المتعلقة بالذاتية والنضال والمقاومة، كما يركزان على التصورات الاستراتيجية الإنتاجية والعلائقية التي يمكن ملاحظتها من خلال دراسة أعمالهما المتقدمة[12].

يناقش ميشيل رييد منطق السلطة منذ هوبز وحتى فوكو، حيث كان هوبز أول من صمم نظامًا سياسيًا يدمج بين الحياة والسياسة. ويؤكد هوبز أن الحفاظ على الحياة هو هدف الحكومة وأن علم النفس الإنساني هو المفسر أنماط السلوك الإنساني كلها. وهاتان الفكرتان تضعان الحياة في صميم السياسة الحديثة: فسلطة الحكومة مرتبطة بقدرتها على حماية الحياة، وأصبحت الحكومات مهتمة بعلم النفس من أجل فهم أسباب السلوك الإنساني والطرائق التي تؤثر فيه. وهذه القدرة للتحكم بالحياة تخلق - كما يرى ميشيل فوكو - منطقًا غريبًا في صميم السلطة الحديثة، وإمكانية التحول في ديناميات الحياة التي تنتج سلسلة متصلة من النمط «العادي» و«المرضي» من الأفراد، وارتباط الأفراد بالسلطة السياسية تبعًا لموقعها ضمن هذه السلسلة. والفرد العادي يعتبر الأنموذج، في حين يُنظر إلى الفرد المريض بوصفه موضوعًا للعلاج الذي يهدف إلى تحويله إلى فرد عادي، وإذا ما قاوم الفرد المريض يتعين تدميره. ويكشف هذا التدمير عن منطق غريب للسلطة الحديثة، فباسم الحياة (حياة الفرد العادي) فإن لدى الحكومات الحق والواجب لتدمير الحياة (حياة الفرد المريض). وفي حين أخفق فوكو في تطوير بديل مقنع لهذا المنطق الغريب، فإنه أوضح كيف أن

(12) Ku-Pyo Lee, «Foucault, Marx and the Question of Politics: The Materialist Problematics of Power» (PhD. Dissertation, University of Illinois, Urbana-Champaign, 1995).

هذه الإشكالية أصبحت من أبرز الإشكاليات التي تواجه الفلسفة السياسية المعاصرة[13].

يقارن براد ستون بين التفسيرات المعرفية والميتافيزقية للسلطة عند كل من مارتن هايدغر وميشيل فوكو، حيث يحاول تقديم بحث استقصائي حول دور السلطة في التقاليد الأوروبية، بوصفه مفهومَ السلطة بأنه أحد أهم المفاهيم التي ميزت الفلسفة الأوروبية في القرن العشرين. ويظهر كل من هايدغر وفوكو - وباستلهام من آراء نيتشه في إرادة القوة - أن السلطة هي شرط أساسي للوجود والمعرفة. وفي حين يركز هايدغر على فكرة التأليه (Apotheosis) يركز فوكو على فكرة المراقبة والعقاب (Discipline)[14].

يقدم كريغ ماكفرلان دفاعًا عن تحليل ميشيل فوكو لعلاقات السلطة، حيث يرى أن فلسفات فوكو حول تحليل علاقات السلطة هي مقترحات تحليلية أكثر من كونها نظرية، فمدرسة «نظام فنون الحكم» أو «الحكمانية» (governmentality) تقدم تفسيرًا رئيسًا لأعمال فوكو من دون الاستفادة من تحليل السلطة، وإن التدقيق في تحليل السلطة سيكشف بدائل فوكو المفيدة لعلم اجتماع. فمفهوم فوكو للتحليل يتطور كنقيض لمفهوم لويس ألتوسير للنظرية. ومن ثم فإنها تظهر أن التحليل يختلف بشكل واضح عن النظرية. ويُعاد بناء تحليل السلطة في ضوء هذا الاختلاف. من هنا، يتبين أن مردّ عدد من الانتقادات لفلسفة فوكو هو الخلط بين التحليل والنظرية[15].

حاول ناتان كالبورن تطوير رد أوغسطيني للإشكاليات التي شخصتها تحليلات فوكو للسلطة السياسية الحديثة؛ إذ جادل فوكو بأن فعل السلطة في العصر الحديث ليس فعلًا قمعيًا، لكنه فعل خلاق. فبدلًا من فعل التحريم، تفرض السلطة السياسية النظام والتأهيل، ونتيجة لهذا، فإن الانضباط يصبح

(13) Michael Charles Reid, «Life After Hobbes?: The Logic of Power from Hobbes to Foucault» (PhD. Dissertation, University of Toronto, Canada, 2001).

(14) Brad Elliott Stone, «Dominions and Domains: Machination, Discipline, and Power in Heidegger and Foucault» (PhD. Dissertation, The University of Memphis, Tennessee, 2003), pp. 303-405.

(15) Craig McFarlane, «Michel Foucault's Analytic of Power Relations: A Defence» (Master of Arts Thesis, Carleton University, Department of Sociology and Anthropology, Ottawa, Canada, 2004).

فعلًا سياسيًا فاعلًا ضمن العلاقات السلطوية التي هي متأصلة وتستوعب جميع مظاهر الحياة ضمن بنية النظام. وتتمثل بدائل فوكو في الممارسة الذاتية التي لا تتفق مع فلسفة أوغسطين بإسقاط النظام الأخلاقي على العالم، ثم تصنيف العالم على أساس هذا النظام[16].

يقدم مارسيلو هوفمان عرضًا لفلسفة السلطة عند فوكو خلال الفترة الممتدة بين عامي 1971 و1984، ففي بداية السبعينيات من القرن العشرين تمسك فوكو بفلسفته القائلة إن السلطة تتكون من صراع بين قوى غير متكافئة، ما يقود إلى سيطرة بعض القوى على بعضها الآخر. وفي منتصف السبعينيات بدأ فوكو بإثارة التساؤلات حول هذا الفهم للسلطة، الذي أطلق عليه لقب «أنموذج الحرب» و«فرضية نيتشه». وفي أواخر السبعينيات تحدث فوكو عن السلطة بشروط مختلفة بشكل ملحوظ، واصفًا العلاقة في قلب السلطة بشكل أقل حدة عن وصفه السابق بأنها مثل الحرب بين القوى لكن بشكل أكبر من كونها مجرد قيادة موجهة ومرشدة لسلوك الآخرين، فهي بشكل أكثر تقنية «إدارة السلوك». وحدد فوكو هذا الفهم الأخير للسلطة في مصطلحه الجديد «نظام فنون الحكم» أو «الحكمانية» (governmentality). وحاول هوفمان تفسير هذه النقلة في فلسفة فوكو من النزوع نحو العنف إلى الفهم الحكومي للسلطة، حيث يمكن التسليم بأن التغيرات في مواقفه السياسية، والتغير في أجندة بحوثه الفلسفية ساهمت في تغيير مواقفه الفلسفية من السلطة، خصوصًا في ما يتعلق بمواقفه من الحركات الثورية وجهوده في تشكيل جينولوجية الدولة الحديثة، ما ساهم في تشكيل فهم أكثر حكومية للسلطة، وساهم ذلك الفهم للسلطة في ظهور الحرية في فلسفة فوكو حول السلطة منذ بدايات الثمانينيات[17].

يوضح فردريك غرو أن مهمة الفيلسوف كما يراها ميشيل فوكو تتمثل في شجب علاقات السلطة الخفية وإثارة المقاومات وإتاحة الفرصة للأصوات المخنوقة بالتعبير عن ذاتها وإنتاج المعارف الحقيقية التي بإمكانها أن تتصدى

(16) Nathan Colborne, «Desire, Discipline, and the Political Body in Michel Foucault and St. Augustine» (PhD. Dissertation, McMaster University, Canada, 2005).

(17) Marcelo I. Hoffman, «Foucault and Power, 1971-1984» (PhD. Dissertation, University of Denver, Colorado, 2006).

لكيفيات إدارات الحكم وتوفير الفرص لإبداع ذاتيات جديدة وتحدي حرياتنا وإمكاناتنا على العمل وإبراز تاريخانية أنظمة معارفنا وأنظمة السلطة وخلق الذاتية والبرهنة بألا شيء مقدّر علينا، وفي النهاية تغيير حياتنا. وانطلاقًا من تحليله مؤلفات فوكو يبين فردريك غرو كيف تُصاغ فلسفة فوكو من خلال الحكايات - من تاريخ الجنون المستبعد، مرورًا باستقبال الموت وأنظمة الفكر والسجون والحروب وحتى الاعتراف واللذات - التي تتيح لنا - وإن لم تعد تبحث عن المعاني القصوى - أن نعيد اكتشاف ذواتنا من جديد.

أما أهم إنتاجات فوكو الفلسفية - كما يرى فردريك غرو - فهي ما تعلقت بالسلطة وكيفية الحكم، وهو الإنتاج الذي نثره فوكو في «أركيولوجيا المعرفة» و«نظام الخطاب» و«إرادة المعرفة» و«الرقابة والعقاب» و«ينبغي الدفاع عن المجتمع»، حيث هدف فوكو في فلسفته إلى إدراك أبعاد تمكننا من «تغيير حيواتنا»، وحاول أن ينجز هذه المهمة، ونجح، ولا سيما في فرنسا؛ إذ ساهمت الأجهزة المعرفية التي ابتكرها فوكو في تنقية الطبقات الاجتماعية المعزولة من الممارسات الشائنة، كما هو الحال في تطور السجون وأنظمتها، كما تطورت المصحات. أما الفلسفة، فتأثرت بالأدوات التي سنّها فوكو، والتي باتت تستخدم في مختبرات البحث والتحليل الفلسفي والاجتماعي والأدبي، ليصبح من أبرز الفلاسفة والمفكرين والمثقفين المعاصرين ومن أشدهم تأثيرًا[18].

(18) فريدريك غرو، **ميشال فوكو**، ترجمة محمد وطفة (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2007).

الفصل الأول

مدخل لدراسة ميشيل فوكو

إن السؤال الذي يمكن أن يكون نقطة انطلاق لموضوع هذه الدراسة هو لماذا ميشيل فوكو؟ ولماذا المنظور الفلسفي للسلطة عند ميشيل فوكو؟

بدايةً، أقول يُنظر إلى ميشيل فوكو بوصفه أهم المفكرين الفرنسيين المعاصرين وأعظمهم، وما يحسب لفوكو هو أنه استطاع أن ينشئ بنية تحليلية معقدة تتسم بالسهولة والحدة معًا، وكان تنظيره الفلسفي دومًا يأتي لتلبية متطلبات تاريخية محددة وحاسمة وليس لمجرد التنظير الفلسفي فحسب؛ إذ يلاحظ أن فوكو يركز اهتمامه الفلسفي على ما يمكن أن يُطلق عليه «الحاجات المفهومية» التي لا تتعلق بالموضوع قيد الدراسة بقدر ما تتعلق بمعرفة ودراسة الأوضاع التاريخية التي تحدد نوعية الفهم والإدراك الذي يمتلكه الفرد تجاه حالة تاريخية معينة[1]، وهذا ما يتطلب بالضرورة معرفة الواقع الذي يعيش فيه هذا الفرد، أي بمعنى أن يدرك الفرد المعرفة الراهنة، ومن خلالها يبدأ بتحليل الواقع الراهن وفهمه.

إن المهم من المعرفة عند فوكو هو تحليل تقنياتها المرتبطة بالواقع السياسي والثقافي والاجتماعي للإنسان في مجالات (الإدارة، العلم، الثقافة، الصحة، الحياة الجنسية، الأسواق والمبادلات التجارية، التربية... وغيرها)؛ إذ أصبح هذا الواقع عرضة للسيطرة والوصاية من أدوات السلطة التي تنتج منطق «حقائق» يتم تدبيرها بهدف التحكم بمجمل حياة الإنسان (الاقتصادية، السياسية، الاجتماعية، الثقافية)[2].

(1) محمد علي الكردي، **نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1992)، ص 10.
(2) حسن المصدق، «البيولوجيا السياسية بين سلطة المعرفة ومعرفة السلطة: قراءة في تقنيات الرقابة والمراقبة في أعمال ميشال فوكو الفلسفية»، **الفكر العربي المعاصر**، السنة 29، العددان 142-143 (2008)، ص 34.

على الرغم من أن ميشيل فوكو كان من الذين واكبوا انتشار البنيوية، فكرًا ونظرية وأيديولوجية ومنهجًا، وعلى الرغم من أنه ظل يُحسب على الفلسفة البنيوية لفترة طويلة كونه أحد أهم أقطابها، إلا أنه كان يؤكد دومًا تنصله من الانتماء إلى المدرسة البنيوية وينكر ارتباطه الفلسفي بها[3].

كما ظل دومًا يرفض أن يرتبط اسمه بأي مدرسة فكرية محددة، لأن ذلك من شأنه - كما يقول - أن يفرض قيودًا منهجية على فكره وكتاباته ويحد من انطلاق تفكيره. وهذا ما يؤكده بقوله عن نفسه في كتابه نظام الأشياء (The Order of Things): «في فرنسا يُصر بعض المعلقين شبه الفكاهيين على لصق صفة البنيوي بي، ولم أستطع أن أدخل في عقولهم الفكاهية أنني لم أستخدم شيئًا من الطرائق أو المصطلحات أو الكلمات المحورية التي يتميز بها التحليل البنيوي»[4].

كما يقول في حواره الشهير مع فونتانا: «يفترض أن البنيوية كانت الجهد الأكثر منهجية لا لإفراغ علم الأناسة (Anthropology) وحده من تصور الحدث، بل لإفراغ سلسلة من العلوم الأخرى معه، وصولًا حتى إلى التاريخ. لست أدري من يستطيع أن يكون مناهضًا للبنيوية أكثر مني. لكن المهم، ألا نفعل للحديث ما فُعل للبنية، وليس علينا أن نضع كل شيء على مستوى معين يكون بمستوى الحدث، بل أن نضع في اعتبارنا وجود تدرج كامل من أنماط الأحداث المختلفة التي لا مرماها واحد ولا مداها الزمني واحد، ولا حتى قدرتها على إحداث النتائج»[5].

أما لماذا المنظور الفلسفي للسلطة عند ميشيل فوكو؟ فقد حاول ميشيل فوكو أن يقدم تنظيرًا فلسفيًا يعالج من خلاله الإشكالية الحديثة للسلطة التي تتمثل بثنائية المقابلة بين المجتمع والحقوق من جهة، والدولة والقانون من جهة أخرى. فهو يعمل على بناء أنموذج (Paradigm) جديد للسلطة انطلاقًا من

---

(3) الكردي، ص 5.

James D. Marshall, *Michel Foucault: Personal Autonomy and Education*, Philosophy and Education (4) 7 (Dordrecht, NL: Kluwer Academic Publishers, 1996), p. 30.

(5) «ميشال فوكو: الحقيقة والسلطة»، حوار م. فونتانا، **الفكر العربي المعاصر**، العدد 1 (1980)، ص 132.

فرضية أساسية مفادها أن السلطة هي شيء غامض جدًا، هو شيء مرئي وغير مرئي في الوقت نفسه، وكل ما هو حولنا ونطلق عليه مصطلح «السلطة» مثل الدولة وأجهزتها لا يفسر مجال ممارسة السلطة ووظيفتها. فهي المجهول الأكبر في الوقت الحاضر: التي تثير تساؤلات كثيرة في من يمارس السلطة؟ وأين يمارسها؟ إذ إن هناك مجموعة من المفاهيم التي تتطلب التحليل والتفسير للوصول إلى إدراك حقيقي لمفهوم السلطة، وهذا يقتضي بل ويستدعي بالضرورة إعادة التفكير من جديد في السياسة، وإعادة تعريف السلطة[6]. ومن هنا يحاول فوكو تقديم فلسفة اجتماعية حديثة لمفهوم السلطة، بوصفها تكوينًا هيكليًا أو استراتيجيًا لقيام العلاقات السلطوية في المجتمع[7].

يقدم هذا الفصل نبذة في السيرة الذاتية لميشيل فوكو، من خلال عرض لمراحل تطور شخصيته والأوضاع الاجتماعية التي ساهمت في تشكيل منظوره الفلسفي تجاه مختلف قضايا المجتمع. إضافة إلى تقديم نبذة شاملة ومختصرة في منهجية ميشيل فوكو في فلسفة النقد الاجتماعي.

أولًا: ميشيل فوكو: سيرة حياة

ولد ميشيل فوكو في 15 تشرين الأول/أكتوبر 1926 في مدينة بواتييه (Poitiers) في فرنسا لأسرة برجوازية نوعًا ما، حيث كان والده يعمل طبيبًا جراحًا، وكانت الأسرة متدينة جدًا، الأمر الذي أثر لاحقًا في شخصية فوكو الذي كان يرفض التدين منذ طفولته، كما كان يرفض رغبة والده في أن يحذو حذوه ويصبح طبيبًا جراحًا، حيث قام بإرساله في عام 1940 إلى مدرسة دينية داخلية اسمها St. Stanislas لضبط سلوكه وتأهيله ليصبح طبيبًا[8].

(6) أحمد عبد الحليم عطية (محرر)، **جيل دولوز: سياسات الرغبة**، الفكر المعاصر، سلسلة أوراق فلسفية (بيروت: دار الفارابي للنشر والتوزيع، 2011)، ص 182.

(7) Ku-Pyo Lee, «Foucault, Marx and the Question of Politics: The Materialist Problematics of Power» (PhD. Dissertation, University of Illinois, Urbana-Champaign, 1995), p. ii.

(8) James Miller, *The Passion of Michel Foucault* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2000), p. 39.

يذكر فوكو مدى كرهه الشديد لهذه المدرسة خلال السنوات الثلاث التي عاشها فيها، والتي ساهمت في تشكيل بعض الاضطرابات النفسية لديه. وبعد ذلك توجه إلى مدرسة Lycee Henry IV الثانوية في باريس، وبعد انتهاء دراسته الثانوية في عام 1946 تقدم فوكو إلى امتحان القبول لقسم الفلسفة في المدرسة العليا للأساتذة Ecole Normale Superieure المشهورة التي تخرج فيها عدد كبير من كبار الفلاسفة والمفكرين الفرنسيين، لكنه أخفق في أول مرة واضطر للدراسة المكثفة لتحقيق شروط القبول في الجامعة، وتقدم مرة أخرى حيث تم قبوله[9].

في دراسته الجامعية تعرَّف فوكو إلى مجموعة من المفكرين البارزين أمثال جان هيبوليت الذي يُعدّ من أشهر المترجمين والشارحين لهيغل، والفيلسوف المعروف جورج كانغيلام والمحلل النفسي جاك لاكان والفيلسوف الماركسي لويس ألتوسير الذي أصبح الصديق والمعلم لميشيل فوكو[10].

عانى فوكو خلال الفترة التي قضاها في الجامعة نوبات من الكآبة وأقدم على محاولة الانتحار، وكانت هذه أول مرة يحاول فيها الانتحار، وتلتها مرات كثيرة لاحقًا، وخضع بعد ذلك إلى بعض جلسات العلاج النفسي. ونتيجة لهذه التجربة أصبح فوكو مهتمًا بعلم النفس، حيث إنه بعد حصوله على شهادة الفلسفة في عام 1948، أكمل دراسته في علم النفس وحاز الشهادة الجامعة في علم النفس العيادي (clinical) في عام 1950، إضافة إلى حصوله على الشهادة الجامعية في الطب النفسي في عام 1952[11].

خلال هذه الفترة بدأت تتشكل بوادر الوعي السياسي لدى ميشيل فوكو، وبدأ يهتم بالشؤون السياسية، حيث انضم إلى الحزب الشيوعي الفرنسي في عام 1950 نتيجة لتأثره بأفكار كارل ماركس وكذلك من خلال تأثير أستاذه الماركسي لويس ألتوسير الذي أقنعه بالانضمام إلى الحزب. إلا أن فوكو

(9) Marshall, p. 7.

(10) Ibid, pp. 7-8.

(11) David Macey, *Michel Foucault*, Critical Lives (London: Reaktion Books, 2004), p. 32; Pat Arneson (ed.), *Perspectives on Philosophy of Communication*, Philosophy/ Communication (West Lafayette, Ind.: Purdue University Press, 2007), p. 166.

وبقراءته النقدية للنظام السياسي الشيوعي في الاتحاد السوفياتي، تحت قيادة جوزيف ستالين، إضافة إلى تأثره بأعمال فريدريك نيتشه الفلسفية، بدأ يتخلّى عن الأفكار الماركسية واستقال من الحزب الشيوعي في عام 1953[12].

بدأ فوكو تدرّبه العملي في مجال الطب النفسي في مستشفى سانت آن (Sainte Anne) للأمراض العصبية والعقلية. وهي التجربة التي بلورت الأسس الفلسفية لأفكاره، حيث إنه امتلك كرهًا شديدًا تجاه عمله في ذلك المستشفى، ويعبر عن ذلك بقوله: «شعرت بأنني أقرب إلى المرضى العقليين ولا أكاد أختلف عنهم تمامًا، كما أنني كنت أشعر بشيء من عدم الارتياح لمهنة الطب، وهناك في تلك المستشفى بزغت في ذهني مشكلة ماهية القوة الطبية ونوع السلطة التي تضفيها هذه القوة على من يمارس الطب»[13]. فنتيجة لخبرته العملية في هذا المستشفى أصبح فوكو أكثر إدراكًا للكيفية التي يمكن من خلالها الثقافة المؤسسية أن تخلق الإشكاليات للتفاعلات الإنسانية، وذلك من خلال إخفاء ديناميات الإكراه تحت ثوب العصرنة والتقدم العلمي، الأمر الذي رفض فوكو المشاركة فيه، موقنًا أن دوره كان لا يعدو سوى ممارسة طقوس غريبة وغامضة من السلطة[14].

نتيجة لتأثره بهذه التجربة، قرر فوكو تكريس جهده لدراسة تاريخ المرض النفسي، لكن ليس من جهة الطب النفسي والتشخيص والعلاج، بل من جهة إدراك ماهية الشبكة المعقدة والممتدة تاريخيًا من علاقات السلطة التي اتسمت بها مؤسسات العلاج النفسي عبر التاريخ، حيث أضحى فوكو مؤمنًا بأن المستشفيات والعيادات الطبية ومراكز العلاج الطبي وكذلك المدارس

---

(12) Ronnie Lessem and Alexander Schieffer, *Integral Research and Innovation: Transforming Enterprise and Society*, Transformation and Innovation Series (Farnham, England; Burlington, VT: Gower, 2010), p. 276.

(13) James William Bernauer and Jeremy R. Carrette, *Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience* (Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2002), p. 61.

(14) Ibid.

وأيضًا: ميشيل فوكو، **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، ترجمة وتقديم سعيد بنكراد (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 457.

والسجون... وغيرها، ليست سوى آليات للقهر الجماعي تمارسها السلطة المسيطرة فيها[15].

بعد أن عمل محاضرًا في مدرسة الأساتذة العليا (Ecole Normale Superieure) في باريس لمدة أربع سنوات، أضحى فوكو أكثر اهتمامًا بالأعمال الفلسفية لنيتشه، ما دفعه إلى مغادرة فرنسا لاكتساب خبرات عملية أكثر، حيث توجه إلى السويد في عام 1954 للعمل في جامعة أبسالا محاضرًا في الأدب الفرنسي، وفي عام 1958 توجه إلى وارسو في بولندا ليشغل منصب رئيس المعهد الفرنسي، ومحاضرًا في اللغة والأدب الفرنسي، ومن ثم غادر إلى جامعة هامبورغ في ألمانيا ليعمل في المعهد الفرنسي هناك كمحاضر في الثقافة الفرنسية[16].

شكلت هذه التجربة العملية نقلة نوعية في التفكير الفلسفي عند فوكو، حيث فتحت أمامه أفاقًا واسعة وجديدة لإدراك مفهوم السلطة والقوة في أشكالها ومظاهرها المختلفة، ويقول فوكو: «عندما تركت فرنسا، كانت حرية الحياة الشخصية هناك مقيدة بشدة، وعندما ذهبت إلى السويد التي كان من المفترض أن تكون أكثر بلاد العالم حرية، اكتسبت خبرة مهمة جدًا، وهي أن نمط معين من الحرية يمكن أن يتضمن مفهومًا مختلفًا باختلاف البلد، إلا أن الثابت دومًا وجود القيود التي تقيد حرية المجتمع، ثم قضيت عامًا في بولندا التي كانت تخضع للحكم الشيوعي وهي بلد يختلف كل الاختلاف عن السويد في هذا المجال وتعلمت فيها تجربة جديدة، وبينت لي هذه التجارب أن أيًا ما يكون النظام القانوني فإن أساليب السلطة وأجهزتها تقهر الفرد وتتحكم بسلوكه وتوجهه توجيهًا معينًا يستهدف تطبيع ذلك الفرد وتطويعه»[17].

عاد فوكو إلى فرنسا في عام 1960 ليشغل منصب رئيس المعهد الفلسفي

---

(15) Bernauer and Carrette, p. 61.

(16) Arneson, p. 166.

(17) Michel Foucault, *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, Lawrence D. Kritzman (ed. with intro.), Alan Sheridan et al. (trans.) (London: Routledge, 1988), p. 5.

في كلية الآداب بجامعة كليرمون فيران (Clermont-Ferrand)، وفي تلك الفترة زاد اهتمامه بالقضايا السياسية والتنظير الفلسفي السياسي، وكان يتمتع بعلاقات واسعة مع كثيرٍ من السياسيين الفرنسيين[18]. وخلال هذه الفترة قدم فوكو أطروحتين لنيل درجة الدكتوراه، كانت الرئيسة منهما بعنوان «الجنون والحضارة: تاريخ الجنون في عصر العقل»، في حين كانت الأطروحة الثانية عبارة عن ترجمة وشرح لأنثروبولوجيا كانط من وجهة نظر براغماتية. ونال فوكو درجة الدكتوراه في عام 1961[19].

في عام 1966 غادر فوكو إلى تونس ليعمل أستاذًا زائرًا لمدة عامين، وخلال هذه الفترة نشر كتابيه تاريخ العيادة ونظام الأشياء، وهذا الكتاب الأخير جعل فوكو من أشهر الأكاديميين الفرنسيين[20]. وكانت المحاضرات التي يلقيها فوكو في تونس تجذب عددًا كبيرًا من الحضور، خصوصًا من النخبة المثقفة هناك. وكانت تنظيرات فوكو الفلسفية خلال هذه الفترة أكثر وضوحًا باتجاه رفض الماركسية والنزوع نحو النيتشوية. كما شهدت هذه الفترة دخول فوكو في مرحلة جديدة من الاستغراق في التنظير السياسي[21].

في منتصف الستينيات ذاع صيت ميشيل فوكو كأحد نوابغ التنظير البنيوي، وأضحى نجمًا جديدًا في الفكر الفلسفي الفرنسي، لكن عندما اندلعت ثورة الشباب اليساري الفرنسي ضد الديغولية في أيار/مايو 1968، نَشِط فوكو مع مجموعة شيوعية فرنسية تتبع المنهج الشيوعي الماوي (نسبة إلى ماو تسي تونغ)[22]. ومثلت هذه الثورة إلهامًا لفوكو لتوجيه اهتمامه نحو دراسة السلطة السياسية من خلال منهجه الجينالوجي الجديد الذي استلهمه من أعمال نيتشه،

---

(18) Stanley J. Grenz, *A Primer on Postmodernism* (Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans Pub. Co., 1996), p. 125.

(19) Arneson, p. 167.

(20) Anjana Banerjee, *Foucault's Analysis of Mental Illness: A Psycho-Pathological Study* (New Delhi, India: Global Vision Publishing House, 2007), p. 23.

(21) Mike Gane and Terry Johnson, *Foucault's New Domains* (London; New York: Routledge, 1993), p. 3.

(22) Grenz, p. 125.

وليقدم من خلاله نقدًا للجوانب الوضعية والتكوينية للمؤسسات والتنظيمات والآليات السلطوية[23].

كانت ميزة هذه الانتفاضة أو الثورة الشبابية الفرنسية أنها اندلعت من دون تنظيم حزبي يسيّرها، ومن دون خضوعها لأيديولوجيا معينة، كما أنها لم تكن محصورة في القطاعات الثورية التقليدية بحسب الفكر الماركسي (المصنع، الريف، الطلاب... وغيرهم)، حيث انتقلت إلى مؤسسات وفئات جديدة، وأصابت مطالبها مجالات الحياة اليومية المختلفة (السكن، البيئة، الإجهاض، الحرية الفردية... وغيرها)، ولم تكن تسعى لتحسين الأوضاع المعيشية، بل تعدتها إلى طبيعة العمل نفسه، والأساس الاستبدادي لمؤسسات الدولة وأجهزتها[24]، الأمر الذي وجد فيه فوكو ضالته السياسية المعرفية؛ إذ كان قد بدأ بالاهتمام بالأساليب القمعية التي تمارسها أجهزة الدولة ومؤسساتها من غير الشرطة أو القضاء، فهي مؤسسات مجتمعية تمارس سلطة خفية على الأفراد وتتخفى وراء فكرة المصلحة العامة أو مصلحة المجتمع، الأمر الذي حاول فوكو الكشف عنه في كتابه تاريخ الجنون.

أصبح ميشيل فوكو أكثر نضوجًا في التنظير الفلسفي السياسي بعد أن انضم إلى College de France أستاذًا لتاريخ انساق الفكر في عام 1969، وكان هو من ابتكر لنفسه ذلك الاختصاص الجديد، وشغل الكرسي الذي يحمل اسم هذا الاختصاص في الجامعة[25]، وانتهج فوكو نهجًا جديدًا في معالجة «التاريخ» بأسلوب يختلف اختلافًا كبيرًا عن الأسلوب الذي يتبعه أغلب المؤرخين المحدثين والمعاصرين الذين ينظرون إلى التاريخ على أنه عملية منفصلة، و«يتدفق» باستمرار وينساب بغير توقف في مجرى معين بالذات. وهذا ما كان

(23) الكردي، ص 9.

(24) فرانسوا زبال، «فوكو: السلطة والمعرفة»، **الفكر العربي: مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية**، العدد 2: **الكتابة التاريخية المعاصرة ومناهجها** (تموز/ يوليو - آب/ أغسطس 1978)، ص 198.

(25) Mike Gane, *Towards a Critique of Foucault*, Economy and Society Paperbacks (London; New York: Routledge & K. Paul, 1986), p. 2.

يعارضه فوكو الذي يرى أن هذا التدفق يعترضه بعض «الانقطاعات» الحادة الواضحة التي تفصل المراحل التاريخية الكبرى الواحدة عن الأخرى، والتي يمثل كل منها قيام عصر جديد يتولى بنفسه خلق وابتكار الإطار العقلي الخاص به، الذي يعبر عن نظرته إلى العالم. وهذا ما أوضحه فوكو في كتابه الذي نشر في عام 1969 بعنوان أركيولوجيا المعرفة أو حفريات المعرفة[26].

من موقعه في قمة الهرم الأكاديمي في فرنسا، لم يكن فوكو منهمكًا في الكتابة والتأليف فحسب، لكنه كان منهمكًا في النشاط السياسي أيضًا، وخلال الفترة بين عامي 1971 و1973 شارك في عدد كبير من التظاهرات ضد العنصرية وحرب فيتنام، كما شارك في تقديم الكثير من العرائض حول مختلف القضايا السياسية في حينه، وفي عام 1975 سافر إلى إسبانيا للمشاركة في الاحتجاج ضد إعدام الحكومة الإسبانية عضوين من أعضاء الحركة الانفصالية الباسكية، وأُبعد من إسبانيا نتيجة لهذه المشاركة. وبدأت كتابات فوكو السياسية تنتشر بسرعة في أوروبا والعالم، واتسمت بالنقد السياسي الفلسفي لكل الظواهر السياسية في العالم آنذاك، حيث كتب عن الانشقاق السوفياتي، والحوادث السياسية في بولندا، كما ناقش الثورة الإيرانية في عام 1979، ولم يكتف فوكو بنقد السلطة السياسية والممارسين لها، بل انتقد أيضًا النظريات السياسية القائمة عليها هذه السلطة، وكانت الماركسية موضوعًا محوريًا في النقد السياسي عند فوكو[27].

نشر فوكو كتابه المراقبة والعقاب في عام 1975، وهي الدراسة التي ألقت الضوء على أهمية تأثير الانضباط في السلطة، كما كانت السلطة أيضًا محور العمل التالي لفوكو وهو الجزء الأول من كتاب تاريخ الجنسانية الذي نُشر في عام 1976[28].

---

(26) Banerjee, pp. 23-24.

ميشال فوكو، **حفريات المعرفة**، ترجمة سالم يفوت (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1986)، ص 6-7؛ السيد ولد أباه، **التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو**، ط 2 (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2004)، ص 42-46.

(27) Sara Mills, *Michel Foucault*, Routledge Critical Thinkers (London: Routledge, 2003), p. 19.

(28) Banerjee, p. 24.

في هذا الكتاب حاول فوكو أن يحدد مفهوم السلطة كونها علاقة قوى، وأن علاقات القوى هي في المحصلة علاقات سلطة، فالسلطة ليست مظهرًا متفردًا، كما هو الحال بوجود الدولة وأجهزتها، كما أنها ليست علاقة تربط بين مظهرين، فالسمات الأساسية للسلطة كما حاول فوكو إظهارها هي باختصار علاقات القوة[29].

في عام 1978، وبينما كانت إيران تشهد اضطرابات سياسية واسعة وثورة شعبية ضد نظام حكم الشاه، توجه فوكو إلى إيران للعمل كمراسل صحافي خاص، وكان يغطي حوادث إيران لمصلحة صحيفتي كورير ديلا سيرا (Corriere della Sera) ولونوفل أوبزرفاتور (le Nouvel Observateur). وخلال هذه الفترة كتب فوكو مجموعة من المقالات عن الثورة، حيث تضمنت رؤيته وتحليلاته الفلسفية حول أسباب الثورة والنتائج التي يمكن أن تؤدي إليها، وكان قد التقى قادة وسياسيين وناشطين إيرانيين، كما التقى أيضًا رجل الدين الإيراني «الخميني» في باريس. ولم يكن فوكو يعلم الكثير عن التاريخ الفارسي أو الإسلامي، كما أنه لم يعمل بصفته صحافيًا من قبل، إلا أنه قال عبارته الآتية: «لا بد من أن تُوجَد حين تولد الأفكار»[30].

قدم فوكو من خلال مقالاته عن الثورة في إيران رؤية لما أطلق عليه «السياسة الروحانية» (politique spirituelle)، وكان يهدف من خلال هذا المصطلح إلى أن يناقش أحد أهم القضايا الفلسفية التي طرحها منذ منتصف السبعينيات، خصوصًا من خلال تنظيراته حول السلطة، حيث حاول أن يفهم حجم التأثير الكبير الذي أفرزه العامل الروحي في مقاومة التسلط والدكتاتورية، وكان يحاول تحليل السر الكامن وراء فكرة الروحانية كونها محفزًا للثورة[31].

---

(29) جيل دلوز، **المعرفة والسلطة: مدخل إلى قراءة فوكو**، ترجمة سالم يفوت (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987)، ص 77.

(30) Janet Afary and Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution Gender and the Seductions of Islamism* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), p. 142;

بانكاج ميشرا، «لماذا.. لا يفهموننا؟!»، ترجمة علاء الدين محمود، **وجهات نظر**، العدد 84 (كانون الثاني/ يناير 2006).

(31) Jeremy R. Carrette, *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality* (London: Routledge, 2000), p. 137.

يمكن تفسير الاهتمام الكبير لفوكو بالثورة الإيرانية من منطلق انجذابه الفلسفي إلى فكرة التحول الكبير في المجتمع الإيراني، ودور الثورة في ظهور حقبة تاريخية مغايرة للحقبة التاريخية السابقة ذات الجذور التاريخية العميقة، إضافة إلى عملية الدمج بين الفكر والناس، والعقيدة والسلوك وقدرة الأفراد الكبيرة بالاستناد إلى النظريات الثورية على تغيير مجرى التاريخ والتأثير في الأشخاص والعقول وتحريرهم من الأوهام والخوف والدفع بهم إلى المشاركة في صنع المستقبل[32].

من هنا، عرّفَ فوكو ظاهرة «السياسة الروحانية» «بأنها الإرادة الذاتية لخلق خط فاصل بين الحقيقة والخطأ من خلال بناء تصور جديد لمحاكمة الذات والآخرين»[33].

شهدت نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات من القرن العشرين نشاطًا متزايدًا لفوكو في التأليف، حيث واصل مشروعه التأليفي الذي يحمل عنوان تاريخ الجنسانية المكون من ستة مجلدات، الذي بدأه بكتابه إرادة المعرفة في عام 1976، وظهر الكتابان الآخران. استعمال المتع والانشغال بالذات بعد ثماني سنوات، أي بعد وفاته، في حين لم يكتب لباقي الكتب أن ترى النور، حيث كانت وفاة ميشيل فوكو في 25 حزيران/يونيو 1984[34].

شهدت السنوات الأخيرة من حياة فوكو بعض التحول في منظوره السياسي الذي بدأ يأخذ منحى أكثر ليبرالية، خصوصًا بعد الانتقادات الواسعة التي تلقاها نتيجة لموقفه من الثورة الإيرانية، إضافة إلى إخفاق التحرك الشيوعي الجديد في فرنسا الذي بدأته عصبة الماوويين مع ثورة عام 1968، الذين كانوا يرون في فوكو مرشدًا ومنظرًا لهم. بذلك، بدأ فوكو يركز اهتمامه

(32) زهير الخويلدي، «موقف ميشيل فوكو من صعود الروحانية السياسية في إيران»، **مجلة دروب** (6 أيلول/ سبتمبر 2008).

(33) Clare O'Farrell, *Michel Foucault* (London: Sage, 2005), p. 142.

(34) Ben Golder and Peter Fitzpatrick, *Foucault's Law* (Milton Park, Abingdon; New York: Routledge, 2009), p. 12.

فوكو في التحليل الفلسفي يمكن أن تكون الأداة الأمثل لإلقاء الضوء على مفهوم من أعقد المفاهيم السياسية والفلسفية عبر التاريخ والمتمثل بمفهوم السلطة، الذي نال حيزًا مهمًا وواسعًا من منهجية النقد الفلسفي عند ميشيل فوكو التي سنعرض لها بنوع من الإيجاز في المبحث الثاني من هذا الفصل، وذلك لتحديد الإطار الفلسفي العام الذي عمل من خلاله فوكو للتنظير لمفهوم السلطة.

ثانيًا: منهجية النقد الفلسفي عند ميشيل فوكو

من خلال متابعة أعمال ميشيل فوكو، يلاحظ أنه استطاع ترسيخ دعائم منهج نقدي صارم، يعالج قواعد تكوين المعرفة، ويمتد تأثيره إلى مناهج العلوم الأخرى مثل علم الاجتماع والتاريخ وعلم النفس وعلم المعرفة أو (الإبيستمولوجي). إلا أن منهجية فوكو تسعى إلى تجاوز الطرح المنهجي التقليدي في هذه العلوم، وتتجاوز منهجية الالتزام بالقطاعات المعرفية التقليدية، للتمهيد لخلق إبيستمولوجيا جديدة، تتضمن طرحًا مختلفًا عما يقدمه أي علم لتاريخ الأفكار[39].

إن هذا المفهوم الجديد للمعرفة هو مفهوم إجرائي ابتكره فوكو لتحديد جملة الروابط والعلاقات القائمة بين المعارف المختلفة في حقب زمنية معينة، وليس بالضرورة أن تكون هذه الأنماط المعرفية ذات طبيعة علمية أو مستندة إلى أسس علمية[40].

إن التحليل الإبيستمولوجي عند فوكو ليس رؤية للوجود، وليس بعدًا تاريخيًا له قوة البنية الحتمية التي تفرض نظامها على جميع أنماط المعرفة، والمعايير العقلية التي تخضع لها في حقبة زمنية معينة. إنما هو مجمل العلاقات التي يمكّنها في مرحلة تاريخية معينة من تجميع الممارسات الخطابية وتوزيعها

(39) عبد الوهاب جعفر، **البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكوه**، تصدير محمد علي أبو ريان (القاهرة: دار المعارف، 1989)، ص 36-37.

(40) فوكو، **حفريات**، ص 6.

على شتى دروبها في أشكال معرفية قد تؤدي إلى أنساق علمية أو صياغات نظرية عامة. وفي حال لم تؤدِّ إلى ذلك، يبقى من الممكن أن تفتح الآفاق أمام مجالات لا نهائية من العلاقات المتحركة التي تظهر تارة وتزول تارة أخرى بين العلوم والأشكال الإبيستمولوجية[41].

من هنا، انطلق ميشيل فوكو في نقده الفلسفي من رؤية مغايرة للتاريخ. ويمكن ملاحظة ذلك بوضوح من خلال التدقيق في مؤلفاته، بدايةً من أطروحته حول تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي إلى آخر مؤلفاته حول تاريخ الجنسانية، مرورًا بأعماله عن نشأة الطب العيادي والمراقبة والعقاب والكلمات والأشياء، حيث كان يستند إلى القراءة التاريخية لتشكيل الأرضية الإبيستمولوجية التي يبني عليها مجمل تصوراته الفكرية والنظرية[42].

إن هذه الأعمال هي بالمجمل أعمال فلسفية تناقش مسائل تاريخية، بدءًا من اليونان حتى القرن العشرين، مرورًا بالعصر الحديث، خصوصًا المرحلة الكلاسيكية أو القرنين السابع عشر والثامن عشر (عصر التنوير)، وكذلك تواريخ معينة تتكرر كثيرًا في أعماله، مثل عام 1656 وهو تاريخ تأسيس المستشفى، أو عام 1670 وهو تاريخ تنظيم الممارسة العقابية، أو الفترة الممتدة بين عامي 1780 و1820 كتاريخ للطب العيادي، أو الفترة بين عامي 1660 و1810 وهي فترة المرحلة الكلاسيكية[43].

الإبيستمولوجيا كما ينظر إليها فوكو ليست تعبيرًا عن «رؤية للعالم»، كما أنها ليست نمطًا من أنماط المجال التاريخي الممتد، أو المصدر المشترك لكل المعارف والعلوم، وليست محطة من محطات تطور العقل واكتماله، وإنما هي محاولة لمعالجة الإشكال المنهجي المتعلق بطبيعة المنهج القائم على القطائع والانفصالات التاريخية، وهو في هذا السياق يكاد يقترب من مفهوم

(41) الكردي، ص 25.

(42) المرجع نفسه، ص 45.

(43) الزواوي بغورة، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000)، ص 321.

على الحقوق والحريات الاجتماعية والإنسانية، خصوصًا في ما يتعلق بحقوق الشواذ والنشاطات الجنسية المثلية، وشارك هو شخصيًا بمثل هذا السلوك الذي كان يرى فيه المدى الأقصى لممارسة الحرية، وأن مشاركته في هذا النمط من السلوك ما هو إلا تطبيق عملي لأفكاره حول السلوك السوي والسلوك الشاذ، واستكشاف لطبيعة العلاقة بين اللذة والموت[35].

يؤكد كثيرٌ من الكتّاب الذين تناولوا فوكو هذا التغير أو التبدل الذي طرأ على فلسفته في السنوات الأخيرة مقارنة بأعماله السابقة. وعندما كان فوكو يواجه بهذا الانتقاد والسؤال عن أسباب هذا التغير، ولماذا تراجع عن الكثير من طروحاته السابقة، كان رده: «هل تعتقدون أني عملت بكل جهدي خلال كل هذه السنوات لأعود وأقول الكلام نفسه ومن دون تغيير؟»[36]، وظل فوكو حتى آخر أيام حياته يرفض أن يعرف نفسه بأنه فيلسوف أو مؤرخ أو أنه بنيوي أو ماركسي، وكان يقول في ذلك: «لا أشعر أنه من الضروري أن أحدد ما أنا بدقة، إن هدف الإنسان سواء في حياته أم عمله أن يصبح شخصًا أخر غير الذي كان عليه في البداية»[37].

كما كان فوكو يفضل ألا يُنظر إلى أعماله الفلسفية بوصفها منظومة متكاملة من المعرفة، بل كان على العكس يرغب في أن تكون أعماله «عبارة عن صندوق أدوات، يبحث فيه الآخرون عن الأداة التي يمكن أن يستخدموها بالطريقة التي تناسبهم في مجال عملهم... فأنا لا أكتب لمجموعة من المشاهدين، أنا أكتب للمستخدمين وليس للقراء»[38].

يمكن لهذه الجملة الأخيرة أن تلخص الهدف من عرض السيرة الذاتية لميشيل فوكو كونها ضرورة منهجية للبدء في هذه الدراسة؛ إذ إن منهجية

---

(35) Matthew Calarco and Peter Atterton (eds.), *The Continental Ethics Reader* (New York; London: Routledge, 2003), p. 18.

(36) Chloë Taylor, *The Culture of Confession from Augustine to Foucault: A Genealogy of the 'Confessing Animal'*, Studies in Philosophy (London: Routledge, 2008), p. 234.

(37) Miller, p. 328.

(38) Gary Gutting, *Foucault: A Very Short Introduction*, A Very Short Introduction (Oxford: Oxford University Press, 2005), p. 112.

البراديغم (الأنموذج) لدى كون الذي استوحاه من فتغنشتاين، ويظهر هذا التشابه بين مفهوم فوكو ومفهوم فتغنشتاين، في الهدف من تصنيف المعارف والتأريخ لها من دون اللجوء إلى المنحى التأويلي أو البحث الشكلي[44].

جاء اهتمام فوكو بالقراءة النقدية للتاريخ انطلاقًا من اهتمامه الخاص بعلم الاجتماع والعلوم الإنسانية عمومًا. فهو يؤكد في معظم أعماله أن التاريخ كان هو الأساس والأرضية المعرفية للثقافة الغربية. «فكان ذاكرة، أسطورة، ونقلا للكلمة، والمثل، موصلا للتقاليد، وعيًا نقديًا للحاضر، استشفافًا لمصير الإنسانية، استباقًا للآتي ووعدًا بالمعرفة»[45].

كان لمصطلح «أركيولوجيا» أهمية خاصة بين المصطلحات الكثيرة التي ابتكرها فوكو في أعماله، فهو يستخدم هذا المصطلح للدلالة عن طبيعة منهجه الفلسفي في قراءة التاريخ، ويجعل منه قاسمًا مشتركًا لتسمية مؤلفاته الفلسفية. وبعيدًا عن المعنى الحرفي لهذا المصطلح، أي «علم الآثار» أو «علم استكشاف القديم» والبحث عنه من خلال الحفر في الماضي[46]. ويؤكد فوكو: «أن لفظ «أركيولوجيا» لا يشير إلى البحث عن نقطة بدء، كما أنه لا يقترب بالتحليل نحو أي تنقيب أو تجريب جيولوجي، إنه يشير إلى اتجاه عام في الوصف، ينصبّ على «كل ما قيل»، ابتداء من المستوى الذي يوجد عليه: أي الوظيفة المنطوقية (enunciated) التي تمارس فيه، والتكوين المقالي الذي ينتمي إليه، والنسق العام للأرشيف الذي صدر عنه». فالأركيولوجيا عند فوكو تحدد قواعد تشكيل مجموعة من العبارات، لتبين كيف يمكن لتعاقب الحوادث في ترتيبها الظاهر، أن يصب موضوع خطاب، حيث يسجل ويفسر ويوصف في قالب مفاهيمي، ويفسح المجال لاختيار نظري معين[47].

---

(44) ولد أباه، ص 124.

(45) محمد أحمد عواد، **الفلسفة المتوازنة: الإنسان والمجتمع والتاريخ في ضوء النظرية المتوازنة، المجلد الرابع** (عمان: دار الحامد للنشر والتوزيع، 2011)، ص 82-83.

(46) جعفر، ص 71.

(47) Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, A. M. Sheridan Smith (trans.), Routledge Classics (London: Routledge, 1989), pp. 184-185.

يرى فوكو أن «التاريخ بمعناه الكامل هو المنطقة الأوفر معارف والأغزر علمًا ودراية»، كما أنه «الأكثر ازدحامًا في ذاكرتنا، لكنه في الوقت ذاته هو الأرضية التي تنشأ عليها كل الكائنات وتعرف فيها لمعتها العابرة، وقد أمسى التاريخ بوصفه نمط وجود كل ما يمثل أمام تجربتنا، شيئًا يتعذر على تفكيرنا أن يحيط به، ولعله لا يختلف من هذا الجانب عن النظام الكلاسيكي»[48].

هنا يميز فوكو بين التاريخ بمفهومه الشامل (Global) والتاريخ بمفهومه العام (General)، ويؤكد أن التاريخ الشامل هو ذلك التاريخ القائم على العلاقات المتجانسة والارتباطات السببية، وجمع الحوادث حول مركز واحد، وتقسيم الزمن إلى وحدات كبرى والحوادث إلى مبدأ موحد، أو لدلالة معينة أو لروح العصر أو غيره. أما التاريخ العام، فهو تاريخ السلاسل والقطائع والحدود والمراتب والفوارق والخصوصيات، لذا نجده يوازن بين الشكلين بقوله: «التاريخ الشامل يضم جميع الظواهر حول مركز وحيد، قد يكون مبدأ أو دلالة أو روح عصر أو رؤية للعالم، أما التاريخ العام فإنه يرسم، على العكس، فضاء تبعثر»[49].

من أجل الربط بين الفلسفة والتاريخ، يأتي فوكو بمنهجه «الجينالوجي» كأداة تسمح بإيجاد نقاط تحليل فلسفية في الحقب التاريخية المختلفة، وضمّن فوكو تحليلاته في الجينالوجيا والتاريخ في دراسته التي بعنوان «نيتشه: الجينالوجيا والتاريخ». وكان نيتشه قد رفض المفاهيم والمقولات الميتافيزيقية كلها التي رسّخها بعض الفلسفات، من قبيل: العمق والجوهر والثبات والغائية والأصل ...إلخ. وبيّن أن هذه المفاهيم ما هي إلا اختراعات إنسانية محضة، ليس لها ما يبررها سواء على المستوى الميتافيزيقي الذي ليس له وجود أصلًا في نظر نيتشه، ولا على المستوى الواقعي. وكانت وسيلة نيتشه للوصول إلى

---

(48) ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، ترجمة مطاع صفدي وآخرين، شارك في المراجعة جورج زيناتي، مشروع مطاع صفدي للينابيع IV (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 91.

(49) بغورة، ص 323؛ فوكو، **حفريات**، ص11-12؛ André Burguière, *The Annales School: An Intellectual History*, Jane Marie Todd (trans.), Timothy Tackett (foreword) (Ithaca: Cornell University Press, 2009), p. 279.

خلخلة المفاهيم الميتافيزيقية هي استعمال «الجينالوجيا»، أي البحث عن أصل القيم، لتضعه موضع سؤال ولتحدد حقيقته[50].

من هنا، تلتقي الفلسفة بالتاريخ بعيدًا عن أي رؤى أو منطلقات أو تصورات ميتافيزيقية، ويتحدد دور الجينالوجيا هنا كأداة لتقويض الميتافيزيقا بوصفها إنتاجًا للحقيقة، من خلال إعادة النظر في الأساس المفاهيمي للواقع الإنساني. وكان فوكو يؤمن بأن استخدام المنهج الجينالوجي يساعد في تفسير تاريخ الإنسانية من دون الركون إلى إدراكات تاريخية تفوق قدرات البشر (transcendental)[51].

إن جينالوجيا نيتشه بالنسبة إلى فوكو تكرس قطيعة مع التقاليد الفلسفية القديمة، وتفتح آفاقًا أوسع لتحليل التاريخ بعيدًا عن التراث الميتافيزيقي، حيث ساهم نيتشه بإيقاظ الفلسفة من سباتها الجدلي والأنثروبولوجي، وأوجد أدوات جديدة للتحليل تعوض الأنساق الميتافزيقية[52].

يرى فوكو أن «التاريخ الجينالوجي يعلمنا الاستخفاف بالحفاوة التي يحظى بها الأصل، الأصل الأسمى هو عبارة عن فائض في النمو الميتافيزيقي، قائم على تصور مؤداه أن الأشياء في بدئها تتوافر على ما هو نفيس جدًا وجوهري جدًا»، ومن هنا فإن البديل الذي يقدمه فوكو يتمثل بضرورة أن «نتعلم كيف نتعرف إلى حوادث التاريخ وهزاته ومفاجآته والانتصارات الهشة والهزائم غير المقبولة والتشديد على الاهتمام بالبداية والإرث والموروث، وذلك على غرار ما يحدث في تشخيص أمراض الجسد»[53].

---

(50) Michael Mahon, *Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power, and the Subject* (Albany: State University of New York Press, 1992), pp. 1-2.

(51) James F. Huntington, *A Hermeneutical Critique of Narrative Therapy* (San Fracisco: Alliant University, California School of Professional Psychology, 2001), pp. 26-27.

(52) ولد أباه، ص 74.

(53) Michel Foucault, «Nietzsche, Genealogy, History,» in: *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, Donald F. Bouchard (ed. with an intro.), Donald F. Bouchard and Sherry Simon (trans.) (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977), pp. 80-81.

بناءً على ذلك، يفسر فوكو التاريخ وفقًا للمنهج الجينالوجي، بأنه ليس استعادة للماضي أو لسيادة الذات وإنما يكون فعليًا «بقدر ما يقحم الانفصال (discontinuity) في وجودنا ذاته» وهو الهدف ذاته للأركيولوجيا التي تجعل من الانفصال مفهومًا للتحليل وميدانًا للدراسة في الوقت نفسه. وإذا كانت الجينالوجيا والأركيولوجيا تؤسسان على مبدأ الانفصال، فإن الغاية منهما هي واحدة، وتتلخص بـ «إبراز الحدث في تفرده (singularity) ووحدته»[54].

يهدف التاريخ وفقًا للمنهج الجينالوجي، كما يرى فوكو، إلى الإفلات من زمام الاتصال ليكشف الانفصال الذي يخترق الواقع، ومن الحقيقة ليسلط الضوء على الجسد والغريزة المستبعدين من مسرح الحقيقة، وليظهر الحرب والهيمنة بدلًا من السلم والحرية. ذلك أنه يؤمن بالتأويل مبدأ، وبكشف الأقنعة وسيلة. إنه «تاريخ متمرد». يطلعنا على سر مهم، ألا وهو أن «لعبة التاريخ الكبرى تتمثل فيمن يفوز بالقواعد ويستأثر بها». لأن هذا الفوز سيتيح لصاحبه أن يهيمن ويسود، باسم «التنظيم» و«العقلنة» و«المعرفة». وللحس التاريخي كما يرى فوكو استعمالات ثلاثة، تصب في المنحى نفسه ألا وهو معارضة التاريخ الميتافيزيقي أو الأفلاطوني[55].

يسمح هذا المفهوم الجديد للتاريخ - وفقًا لفوكو - بالتخلص من فلسفة التاريخ والاقتراب أكثر من العلوم الانسانية ومناهجها، خصوصًا في صورتها البنيوية، ما يعني إقامة علاقة بين البنيوية والمفهوم الجديد للتاريخ، وأنتج هذا المفهوم الجديد للتاريخ تداعيات مباشرة على حقل العمل الفلسفي المعني بتاريخ الأفكار، وهو ذلك التاريخ القائم على مبدأ الاتصال والذات المؤسسة الذي جرى تعويضه بمبدأ الانفصال كمبدأ مركزي في التحليل التاريخي، والذي يندرج ضمن الانقلاب الإبيستمولوجي الذي شهده التاريخ[56].

---

(54) بغورة، ص 328.

(55) ميشيل فوكو، **جينيالوجيا المعرفة**، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، المعرفة الفلسفية (الدار البيضاء: دار توبقال، 1988)، ص 55-57؛ Michael Clifford, *Political Genealogy After Foucault: Savage Identities* (New York: Routledge, 2001).

(56) الزواوي بغورة وآخرون، **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر**، فلسفة (بيروت: دار الطليعة، 2001)، ص 30.

لم يكتف فوكو بالدعوة إلى ممارسة البحث التاريخي، بل عمل على إنشاء «حفريات» يكون همها التنقيب عن «النصب الأثرية» التي تركها الماضي شاهدة عليه، وعن طريق «إعادة تأويلها» نتمكن من معرفة الشروط التي تم فيها التركيز على قضية ما دون أخرى؛ ولا يعني تأويل هذه «النصبّ التاريخية، الوقوف عند المعنى الخفي والمستتر الذي يتحتم على الفيلسوف الكشف عنه بهدف إظهار الحقيقة العميقة التي يحملها، بل إن التأويل لا يعني، عند فوكو، إلا شيئًا واحدًا، هو إبراز الممارسة التاريخية التي لا تنفصل عن الحدث الذي جرى الكشف عنه[57].

في هذا السياق يرى فوكو أن التاريخ التقليدي كان يقوم على تذكر آثار الماضي وتحويل هذه الآثار إلى وثائق يمكن استنطاقها للدلالة على الوضع التاريخي، بينما يقوم التاريخ الحالي على تحويل وثائقه إلى آثار لا يحاول أن يتعرف من خلالها إلى أفعال أفراد الزمن الماضي، أو أن يحدد ملامحهم وسماتهم الشخصية، وإنما يميل إلى تحويلها إلى مجموعة من العناصر والوحدات التي يقوم بجمعها تارةً ويفككها تارة أخرى، ثم يعيد ترتيبها مرة ومرات في صور وأنساق وأشكال جديدة[58].

الملاحظ هنا أن فوكو في منهجه الفلسفي لم يسعَ إلى بناء نسق فلسفي مكتمل، يعالج من خلاله الموضوعات الكبرى في تاريخ الفلسفة من أنطولوجيا وميتافيزيقيا وإكسيولوجي... وغيرها، كما أن فوكو لم يقحم نفسه في تحليل أفكار الفلاسفة والتعليق عليها، إلا ما ندر، فابتعد عن منهج المساءلة الفلسفية، واستذكار الموروثات الأنطولوجية واستنطاق المنظومات الميتافيزيقية. ولم تكن الفلسفة عنده نشاطًا نظريًا موسوعيًا يسعى إلى ضبط المعاني النهائية والغائية للوجود والممارسات البشرية، بل هي استراتيجية تشخيص ونقد، ومسألة الفلسفة هي مسألة الحاضر الذي نعيشه، إن الفلسفة هي السياسة وهي التاريخ، وهي السياسة المحايثة للتاريخ، والتاريخ الذي لا

(57) فوكو، **حفريات**، ص 11-13.

(58) الكردي، ص 57.

غنى عنه للسياسة[59]. ونجد هنا بعض التشابه بين فوكو وفتغنشتاين الذي كان ينتقد الفلسفة التقليدية، ويرى ضرورة أن تكون مهمة الفلسفة مهمة تشخيصية علاجية، وأن السبب في عدم حدوث تقدم في الفلسفة يعود إلى إغفال معنى مهم لها هو «كون الفلسفة مسألة إرادة وليس مسألة عقل وفكر فحسب»[60].

هنا يبرز التساؤل عمَّا إذا كان فوكو قد تحول إلى مؤرخ من خلال اهتمامه المتزايد بالتاريخ؟ ويجيب بعض الباحثين عن هذا السؤال بالنفي المطلق استنادًا إلى حقيقة أن فلسفة فوكو تمكنت من إقامة علاقة مغايرة مع التاريخ تختلف عن العلاقات السابقة التي أقامتها فلسفات التاريخ، وأن انخراط فلسفة فوكو في الزمن التاريخي ليس إلا مواجهة للكتابة الميتافيزيقية للتاريخ للاهتمام بالراهن[61].

يذكر بول فين في كتابه أزمة المعرفة التاريخية الأهمية الكبرى لخطاب فوكو الجديد في التاريخ، حيث عقد فصلًا له في كتابه بعنوان: «ثورة فوكو في التاريخ»، يقول فيه: «إن فوكو هو المؤرخ الكامل هو اكتمال التاريخ. إن هذا الفيلسوف واحد من أعظم مؤرخي عصرنا، ولا يشك أحد في ذلك، ولكنه من الممكن أن يكون أيضًا صانعًا للثورة العلمية التي ظل كل المؤرخين يطوفون حولها، فنحن بأجمعنا كنا وضعيين واسميين وتعدديين (قائلين بالكثرة وأعداء للكلمات الاصطلاحية التي تدل على المذهب الجامد)، أما هو فأول من حقق ذلك على أكمل وجه، إنه أول مؤرخ وضعي بالكامل»[62].

إن منهج فوكو - بحسب فين - يكمن في فهم أن الأشياء ليست سوى «موضوعات لممارسات محددة»، ولا بد من الكشف عنها لأن الوعي لا

---

(59) ولد أباه، ص 86-87.

(60) وليد عطاري، «مفهوم الفلسفة في نظر فتجنشتين»، **مجلة المنارة**، السنة 13، العدد 1 (2006)، ص 306-307.

(61) عبد العزيز العيادي، «المعرفة والسلطة عند فوكو من خلال «إرادة المعرفة»»، **العرب والفكر العالمي: مجلة النصوص الفكرية والإبداعية والنقدية**، العددان 17-18 (شتاء - ربيع 1992)، ص 109.

(62) بول ڤيين، **أزمة المعرفة التاريخية: فوكو وثورة في المنهج**، ترجمة وتقديم إبراهيم فتحي (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1993)، ص 308-309.

يتصورها، وأن أهمية التاريخ لديه ليست بلورة مجموعة من «الثوابت» الفلسفية أو العلمية، بل استخدام هذه «الثوابت» مهما كانت طبيعتها لتفويض العقلانيات التي تستمر بالنشوء والتشكل. إن التاريخ هنا هو «جينالوجيا نيتشوية» وشكل من أشكال الفلسفة، في انفصال كامل عن التصور التجريبي الذي يُنظر إلى التاريخ عادة من خلاله[63]، حيث إن الانفصال التاريخي في نظر فوكو لم يعد يشكل عائقًا أمام المؤرخ، بل يعتبر ميزة منهجية تتلاءم وخصائص تحليل الخطاب التاريخي، فهو ليس مفهومًا إجرائيًا فحسب، بل هو ميدان للبحث التاريخي، وأن هذا التصور الجديد للتاريخ يتنافى مع صورة التاريخ كما كان يُنظر إليها من مؤرخي الأفكار والفلاسفة على وجه الدقة[64].

ما يهمنا من التمهيد السابق حول منهجية النقد الفلسفي عند ميشيل فوكو، هو ما يتعلق بمفهوم «السلطة» وكيف تناوله فوكو وفقًا لهذه المنهجية، وهذا ما سندرسه بالتفصيل في الفصول الآتية من هذا الكتاب؛ إذ إن أهمية النقد الفلسفي للتاريخ عند ميشيل فوكو تكمن في توظيفه المنهج الإبيستمولوجي في إبراز العلاقة بين البحث الأركيولوجي والجينالوجي في التاريخ وتطور المنظور الفلسفي للسلطة عند فوكو، حيث تكمن أهمية جينالوجيا الحقيقة في كونها تبرز علاقة الحقيقة بالسلطة، فهذا الجانب هو الذي استعاده فوكو من نيتشه، وطبّقه على موضوعات لم يكن تاريخ الفلسفة يحفل بها؛ إذ أثبت فوكو من خلال منهجه الأركيولوجي أن ما يطلق عليه حقيقة التاريخ، هو نتاج مجموعة من العلاقات السلطوية التي ترتبط بالضرورة بالخطاب والمعرفة والذات.

تتناول الفصول الآتية المنظور الفلسفي للسلطة عند ميشيل فوكو بداية من خلال تقديم تأصيل مفهوم السلطة في الفلسفة السياسية، ومن ثم مناقشة جدلية المعرفة والسلطة عند فوكو ومناقشة المستويات المختلفة للسلطة بين الدولة والمجتمع.

(63) ولد أباه، ص 84.

(64) بغورة وآخرون، ص 31.

الفصل الثاني

التأصيل الفلسفي لمفهوم السلطة

يُعدّ مفهوم السلطة (Power) من أكثر المفاهيم السوسيولوجية استخدامًا؛ إذ إنه يُعد ركيزة أساسية من ركائز الفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي وحتى الديني، حيث ظلت علاقات السلطة ومنذ نشأة الكون تمثل الحالة المثالية لوصف طبيعة العلاقة بين الفاعل والمستهدف من الفعل. فإذا ما نُظر إلى السلطة بمفهومها البسيط بوصفها فرض الإرادة على الآخر بهدف إنتاج أثر معين أو خلق حالة معينة تتوافق مع مصلحة صاحب الإرادة، فإننا نجد انعكاس ذلك واضحًا في الطبيعة البشرية منذ بدء الخليقة؛ إذ يمكن القول إن السلطة ظهرت مع ظهور البشرية.

مثّلت السلطة الأبوية المظهر الأول من مظاهر السلطة، الذي امتد لاحقًا ومع تطور المجتمع من شكل الأسرة إلى مجموعة الأسر أو الأسرة الممتدة ومن ثم القبيلة، لتصبح السلطة الأبوية أكثر وضوحًا وأكثر امتدادًا، حيث أصبح مفهوم الأب الأول أو رأس القبيلة هو ترسيخ لإرادة سلطوية أعلى من إرادة باقي أفراد القبيلة، مع استمرارية وجود السلطة الأبوية ضمن نطاق كل أسرة على حدة.

إن جوهرُ السّلطة هو التحُكم وفرض الإرادة، فعمليّة الحُكم (ruling) تعبر تاريخيًا عن حالة يمكن أن يُطلق عليها «الرّغبة في الهيمنة». وهذه الرغبة في فرض الإرادة بهدف الهيمنة مثلت دافعًا وضرورة سيكولوجيّة لدى الإنسان عبر العصور، ولا سيما عند القادة (ملوك، شيوخ قبائل، أرباب أسر ...). ودومًا يرافق وجود السلطة وجود حالة الخُضوع والاستجابة، فهذه الثنائية بين الهيمنة والخضوع هي الأساس في بناء العلاقات السّلطويّة[1].

Jose Augusto Cossa, «Global International Regimes and Regional International Regimes: Power (1) Dynamics and their Consequence on the Educational Autonomy of Local Governments in Southern Africa» (Master Thesis, Loyola University, Chicago, 2007), pp. 11-12.

أولًا: في المعنى الاصطلاحي للسلطة

تأتي صعوبة تحديد مفهوم السلطة من كونه مصطلحًا لا يمكن تلمسه واقعيًا، وإنما يمكن إدراكه ذهنيًا فحسب، فهو مصطلح نظري فلسفي أكثر من كونه مصطلحًا يعكس حالة واقعية يمكن توصيفها بدقة. وعلى الرغم من قدر الاهتمام واتساع مجال استخدام مفهوم السلطة في جميع الحقول المعرفية تقريبًا، إلا أن الملاحظ هو التداخل الواضح في دلالات هذا المفهوم، والخلط بينه وبين مفاهيم أخرى مثل: الحكومة والدولة والقوة والهيمنة والسيطرة والنفوذ... وغيرها، أو استخدامه مرادفًا لهذه المفاهيم في الكثير من الأحيان. وعلى الرغم من انتشار مفهوم السلطة في مجالات فكرية كثيرة إلا أن استعماله وفهمه ظل محصورًا في أطر ضيقة وهامشية وخاطئة في أحيانٍ كثيرة.

يحمل مفهوم السلطة في طياته تراثًا ضخمًا وثقيلًا وثريًا من التراكمات التنظيرية والعملية التي تشكلت عبر العصور المختلفة منذ نشأة المجتمع البشري، وهذا ما يجعل من مفهوم السلطة مجالًا رحبًا يضيق به أي تعريف، فهو مجال يتضمن أبعادًا سياسية ودينية وثقافية واجتماعية واقتصادية، ويحمل في طياته دلالات متشعبة ومتعددة بالغة التعقيد أحيانًا، وذلك بالطبع تبعًا للمجال الذي يُوظّف هذا المفهوم والأغراض البحثية المنشودة منه.

يقول الكاتب المغربي عمر أوكان في كتابه مدخل لدراسة النص والسلطة: «إن إعطاء مفهوم للسلطة ربما سيكون أكثر سلطوية، لأنه سيدعي لا محالة أنه التعريف القويم والسليم، وبذلك سيتضمن - بل ويمارس - قهرًا ملحوظًا، فالتعريف ليس فقط هو تحديد العلاقات بين الدال والمدلول، وإنما هو أيضًا فرض المفاهيم على الأشياء»[2].

يشير علي فياض إلى أن التوسع في تحديد مفهوم السلطة وارتباطه دومًا

(2) عمر أوكان، **مدخل لدراسة النص والسلطة**، ط 2 (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1994)، ص 11.

بالعلاقة بين حاكم ومحكوم أو سادة ومسودين، يفضي إلى جعل هذا المفهوم ينطبق على أي علاقة إنسانية غير متساوية[3].

في محاولة لفهم دلالة السلطة، نجد بداية أن المعاجم العربية تتعامل مع معظم اشتقاقات الفعل «سلط» بالمعنى ذاته تقريبًا؛ إذ يشير المعجم الوسيط إلى السلطة بمعنى التسلط والسيطرة والتحكم[4]، ويشير القاموس المنجد إلى السلطة بمعنى القدرة والملك[5]، أما لسان العرب، فيشير إلى أن السلطة مشتقة من «السلاطة» بمعنى القهر[6]، أما المعجم الرائد، فيشير إلى السلطة بمعنى السيطرة والحكم[7]، في حين يشير معجم تاج العروس إلى السلطة كاشتقاق من الفعل «سلط» بمعنى القهر والقوة والغلبة[8].

يشير قاموس المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية إلى مصطلح السلطة بمعنى الحكم وبمعنى القدرة وبمعنى القوة. فالسلطة تعني القيام بفعل من شأنه إرغام الآخرين أو توجيههم، وبذلك فإن المفهوم الدلالي للسلطة يتضمن التركيز على كونها مستندة إلى حالة من اللاتوزان في العلاقة بين واقعين غير متماثلين، يمارس أحدهما نفوذًا أو تأثيرًا في الآخر[9].

تشير موسوعة السياسية العربية إلى مصطلح السلطة بوصفها المرجع الأعلى المسلم له بالنفوذ، أو الهيئة الاجتماعية القادرة على فرض إرادتها

---

(3) علي فياض، **نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر**، سلسلة الدراسات الحضارية 12 (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2008)، ص 9.

(4) إبراهيم مصطفى وآخرون، **المعجم الوسيط**، ط 2 (القاهرة: مجمع اللغة العربية، 1973)، «سلط».

(5) لويس معلوف، **المنجد في اللغة** (بيروت: دار المشرق، 1973)، «سلط».

(6) أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، 1990)، «سلط».

(7) جبران مسعود، **الرائد: معجم لغوي عصري رُتبت مفرداته وفقًا لحروفها الأولى**، ط 7 (بيروت: دار العلم للملايين، 1992)، «سلط».

(8) أبو الفيض مرتضى بن محمد الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس** (بنغازي: دار ليبيا للنشر والتوزيع، 1966)، «سلط».

(9) سامي ذبيان وآخرون، **قاموس المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية** (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1990)، ص 260-261.

على الإرادات الأخرى، حيث تعترف الهيئات الأخرى لها بالقيادة والفصل، وبقدرتها وبحقها في المساءلة وإنزال العقاب، وبكل ما يضفي عليها الشرعية ويوجب الاحترام لاعتباراتها والالتزام بقرارتها[10].

يُعرف المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية السلطة بوصفها كل ما يحدد سلوكًا أو رأيًا لاعتبارات خارجة عن القيمة الذاتية للأمر أو القضية المعروضة، ومن أقدم صورها السلطة الأبوية التي ضاقت شيئًا فشيئًا وحلت محلها سلطة شيخ القبيلة، ثم سلطة حاكم المدينة، وأخيرًا سلطة الدولة[11].

يشير معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية إلى السلطة بوصفها القدرة أو القوة التي تمكّن من السيطرة على الناس والضغط عليهم ورقابتهم للحصول على طاعتهم، والتدخل في حريتهم وتوجيه جهودهم إلى نواح معينة، وأن السلطة يمكن أن تستمد من شخصية الحائز عليها أو من التقاليد أو نتيجة لاحتكار الثروة أو امتلاك القوة. وبذلك فإن أي نظام اجتماعي هو في المحصلة النهائية عبارة عن نسق من العلاقات السلطوية بين سادة ومسودين، وبين المنافسة والتعاون[12].

يميز جميل صليبا في المعجم الفلسفي بين ثلاثة أنماط من السلطة؛ السلطة بمفهومها النفسي، أي التي تشير إلى قدرة الفرد على فرض إرادته على غيره من الأفراد، نتيجة لامتلاكه سمات شخصية معينة مثل قوة الشخصية والقدرة على التأثير في الآخرين سواء بالقول أم بالفعل. والسلطة بمفهومها الشرعي التي تشير إلى السلطة التي يرسخها القانون كما في حالة سلطة الوالد أو الحاكم أو القائد. أما النمط الثالث فهو السلطة بمفهومها الديني أو الإلهي

---

(10) عبد الوهاب الكيالي، **موسوعة السياسة**، تحرير عبد الوهاب الكيالي وآخرين، ج 3 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990)، ص 215.

(11) جمهورية مصر العربية، مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي** (القاهرة: المجمع، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983)، ص 95.

(12) أحمد زكي بدوي، **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية: إنجليزي - فرنسي - عربي** = *A Dictionary of the Social Sciences: English - French - Arabic* (بيروت: مكتبة لبنان، 1986)، ص 322.

التي يمتلكها الرسل والأنبياء في الديانات سواء السماوية وغير السماوية، وتعبر عنها أيضًا قرارات المجامع المقدسة والاجتهادات الصادرة عن الأئمة[13].

يشير محمد طه بدوي إلى السلطة بمفهومها السياسي بوصفها ظاهرة تنجم عن تراكم «حالة الضمير الاجتماعية» التي تنتقل بالمجتمع الوليد الناشئ إلى حالة المجتمع السياسي، فالسلطة هي وحدها القادرة على تجسيد الالتقاء القلبي والفكري على مستوى الغاية المشتركة في وحدة اجتماعية بإرادة ذاتية تعمل لتحقيق هدف اجتماعي أكثر دقة ووضوحًا، ومن هنا تعتبر ظاهرة السلطة ظاهرة اجتماعية، بل وأبرز الظواهر الاجتماعية وأولاها جميعًا[14].

أما في اللغة الإنكليزية، فنجد أن Oxford English Dictionary قاموس أكسفورد يشير إلى مصطلح السلطة بمعنى «القدرة على القيام بفعل بطريقة معينة، أو القدرة على التأثير المباشر في الآخرين»[15]. ويشير قاموس Merriam-Webster إلى السلطة بأكثر من معنى أهمها:

القدرة على الفعل أو إنتاج التأثير، كما يشير إلى معنى السلطة القانونية أو الرسمية وامتلاك السيطرة والتأثير في الآخرين[16]. ويشير قاموس Longman Dictionary of Contemporary English إلى السلطة بمعنى القدرة أو الحق بالسيطرة على الأفراد أو الحوادث[17]، أما قاموس Collins English Dictionary فيشير إلى السلطة بمعنى الإجبار أو القدرة على التأثير[18]. وبالمعنى نفسه تقريبًا تذهب

(13) جميل صليبا، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية** (بيروت: دار الكتاب اللبناني؛ مكتبة المدرسة، 1982)، ص 670.

(14) محمد طه بدوي، **أصول علوم السياسة: علم أصول السياسة - دراسة منهجية**، ط 2 (الإسكندرية: المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، 1966)، ص 41.

(15) Definition of «Power,» in: *Enlgish Oxford Living Dicitonaries*, Accessed on: 6/6/2017, at: <http:// goo.gl/ziXxuK>.

(16) Definition of «Power,» by *Merriam-Webster*, Accessed on: 6/6/2017 at: <https://goo.gl/QZABRz>.

(17) Meaning of «Power,» in: *Longman Dictionary of Contemporary English*, Accessed on: 6/6/2017 at: <https://goo.gl/0b68Dw>.

(18) «Definition of «Power»,» *Collins*, Accessed on: 6/6/2017 at: <https://goo.gl/AbtEZS>.

موسوعة لالاند الفلسفية إلى تحديد مفهوم السلطة بوصفها «القدرة أو الملكة الطبيعية للفعل»[19].

وتشير الموسوعة الفلسفية الروسية إلى مفهوم السلطة بوصفها ذلك النوع من النفوذ الذي يلقى اعترافًا كاملًا به لأحد الأفراد أو أحد الأنساق أو تنظيم معين، وذلك انطلاقًا من خصائص معينة يتمتع بها، أو نتيجة لوظيفة معينة يؤديها. وقد تكون هذه السلطة ذات صبغة سياسية أو علمية أو أخلاقية أو دينية[20].

أما توماس هوبز، فناقش مفهوم السلطة بمعناه الكلي بوصفها مجموع الوسائل التي يمتلكها الإنسان ويوظفها للحصول على فائدة مستقبلية له، وهذه السلطة إما أن تكون سلطة أصيلة أو طبيعية (Natural)، وإما أن تكون سلطة ذرائعية (Instrumental)، وتظهر السلطة الطبيعية من خلال الصفات الشخصية للإنسان مثل القوة والمظهر والبصيرة والكرم والبلاغة والنبل. أما السلطة الذرائعية فهي تلك التي يُحصل عليها من خلال الأولى، أو من خلال الحظ، كالثروة والشهرة والعلاقات الاجتماعية ...وغيرها[21]. من هنا، فإن السلطة في نظر هوبز تمثل علاقة مكتسبة أو علاقة استحواذ، فهي تُمتلك عندما يخضع فرد أو مجموعة أفراد لها من منطلق الخشية منها وليس اختيارها، وبذلك يضعون حريتهم وحياتهم تحت أمر هذه السلطة، وهذا الخضوع يجيز ممارسات صاحب أو أصحاب هذه السلطة كلها[22].

يرى برتراند راسل في كتابه السلطان: آراء جديدة في الفلسفة والاجتماع (Power: A New Social Analysis) أن السلطة يمكن النظر إليها بوصفها عملية تميل

---

(19) أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية: معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية**، تعريب خليل أحمد خليل، ط 2 (بيروت: منشورات عويدات، 2001)، ص 1011.

(20) روزنتال يودين، **الموسوعة الفلسفية** (بيروت: دار صادر، 1987)، ص 248-249.

(21) Thomas Hobbes, *Leviathan, or, The Matter, Forme, and Power of a Common-Wealth, Ecclesiasticall and Civil*, Hay Rod (ed.) (Hamilton: McMaster University, 1991; [1651]), p. 40.

(22) Ibid., pp. 86-87.

إلى إحداث تأثير مقصود، فهي نتاج المعلولات (التأثيرات) المقصودة[23]. ويقول: «إن المفهوم الأساسي في العلوم الاجتماعية هو السلطة، فهي بالنسبة إلى هذه العلوم الاجتماعية كمثل الطاقة في علم الفيزياء، وكما أن للطاقة أكثر من شكل، فإن للسلطة أيضًا أشكالًا عدة، مثل الثروة، القوة العسكرية، السلطة المدنية، التأثير في الرأي»[24].

تؤكد حنة أرندت أن السلطة هي مفهوم مطابق للقدرة البشرية ليس في ما يتعلق بالفعل فحسب، لكن بالقيام بهذا الفعل بشكل متسق ومستمر[25].

أما عالم الاجتماع الأميركي هارولد لاسويل، فيرى أن السلطة هي عملية تأثير في سلوك الآخرين من خلال فرض الحرمان والضغط والجزاءات عليهم أو التهديد بها بهدف تحقيق الإذعان لما هو مطلوب منهم[26].

يرى ماكس فيبر أن مفهوم السلطة هو مفهوم غير متبلور اجتماعيًا (sociologically amorphous)، فهو مفهوم يغطي الكثير من الحالات والصفات، وبذلك يقدم فيبر تعريفًا للسلطة في كتابه الاقتصاد والمجتمع (Economy and Society) بوصفها الحالة أو الاحتمال الذي يتضمن وجود فاعل ضمن علاقة اجتماعية يتمتع بموقع فرض الإرادة على الرغم من وجود المقاومة، وبغض النظر عن الأسس التي يستند إليها هذا الاحتمال، ويوضح فيبر هذا التعريف بقوله «أنت تمتلك السلطة عندما يكون بإمكانك أن تفرض إرادتك على شخص آخر يحاول مقاومة ذلك»[27].

---

(23) برتراند راسل، **السلطان: آراء جديدة في الفلسفة والاجتماع**، ترجمة خيري حماد (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1962)، ص 34.

(24) Bertrand Russel, *Power: A New Social Analysis* (London: George Allen and Unwin, 1938), pp. 10-11.

(25) Hannah Arendt, «Communicative Power,» in: Steven Lukes (ed.), *Power: Readings in Social and Political Theory* (Oxford: Basil Blackwell, 1986), p. 64.

(26) Harold D. Lasswell and Abraham Kaplan, *Power and Society: A Framework for Political Inquiry*, Yale Law School Studies 2 (New Haven: Yale University Press, 1950), p. 76.

(27) Richard Swedberg, with the Assistance of Ola Agevall, *The Max Weber Dictionary: Key Words and Central Concepts* (Stanford, Calif.: Stanford Social Sciences, 2005), p. 205.

يَعدُّ ماكس فيبر العنف بأنه الوسيلة الطبيعية للسلطة من جهة احتكارها وشرعنتها، إلا أن تأكيده في احتكار السلطة العنف، يجد مسوغه في هاجس البحث عنده عن السبب الذي يجعل هذا الاحتكار مشروعًا أو شرعيًا، ومن هنا يحدد ماكس فيبر أسس شرعية السلطة في ثلاثة نماذج:

- أنموذج تقليدي يستند إلى نفوذ «أمس الأزلي» ويتمثل في سلطة الأعراف وقداسة الاعتقاد في «السلف».

- أنموذج السلطة الكاريزمية المستندة إلى الاعتقاد الانفعالي في قدرات شخص استثنائي بسبب قداسته أو بطولته أو ميزاته المثالية.

- السلطة القانونية المستمدة من الاعتراف بمعقولية التشريعات والقوانين[28].

يعرف المفكر الفرنسي جان لابيار السلطة بأنها الوظيفة الاجتماعية التي تتضمن تشريع القوانين وحمايتها والعمل على تطبيقها وإيقاع العقاب بمن يخالفها، إضافة إلى تغيير هذه القوانين وتطويرها بحسب الحاجة[29].

يلاحظ من خلال التعريفات السابقة أن مفهوم السلطة عمومًا يشير إلى نمط من العلاقات الإنسانية يتسم بسمات خاصة، أهمها وجود طرفين يتفاعلان بشكل محدد لإنتاج هذه الظاهرة، أحدهما يمتلك القوة أو القدرة أو التأثير؛ والآخر يخضع لهذه القوة أو القدرة، فالسلطة تتطلب موضوعًا تمارس من خلاله على شكل أوامر وطلبات لتحقيق أهداف معينة يجد فيها طرفا العلاقة ضرورة للاستمرار والتطور، فهي إذًا علاقة جمعية لا يُتصور أن يمتلكها الفرد بمعزل عن الآخرين، بل هي نتاج علاقته بالآخرين، وانعكاس قوته وقدرته على التأثير فيهم.

---

(28) ماكس فيبر، **رجل العلم ورجل السياسة**، ترجمة نادر ذكرى (بيروت: دار الحقيقة للطباعة والنشر، 1982)، ص 47-48.

(29) جان وليام لابيار، **السلطة السياسية**، ترجمة إلياس حنا، زدني علمًا 82، ط 3 (بيروت: منشورات عويدات، 1983)، ص 49.

السلطة هنا هي مفهوم عام، هي فرد أو مجموعة معينة من الأفراد تفرض إرادتها ومقاصدها وأهدافها على الآخرين، بمن فيهم المترددون أو المعادين لها، وتكون السلطة المفروضة أعظم كلما كانت الجدارة لفرضها أقوى، وإنجاز الغرض المطلوب أشد، ولأن السلطة تحمل هذا المعنى العام الشامل، فإنها غالبًا ما تستخدم من دون حاجة ظاهرية إلى إعطائها تعريفًا محددًا[30].

تستلزم السلطة بمعناها العام، كما يرى ناصيف نصار، الحق في الأمر، بمعنى أنها تستلزم آمرًا ومأمورًا وأمرًا، ويمتلك الآمر الحق بإصدار الأمر للمأمور الذي يتوجب عليه الطاعة وتنفيذ الأمر الموجه إليه، فهي في المحصلة علاقة بين طرفين متراضيين، يُدرك فيها الطرف الأول بأن ما يصدره من أوامر إلى الطرف الثاني ليس واجبًا عليه إلا لأنه صادر عن حق له فيه، ويدرك الطرف الثاني بأن تنفيذه الأمر مبني على وجوب الطاعة عليه وحق الطرف الأول في إصدار الأمر إليه[31].

بذلك، السلطة بأي شكل كانت هي في أساسها علاقة تنشأ بين طرفين وفق معادلة «الأمر في مقابل الاستجابة»، فهناك الطرف الذي يصدر الأمر ويتوقع الاستجابة من الطرف الثاني، ولا يمكن تحديد مفهوم السلطة إلا وفقًا لهذه المعادلة[32].

على الرغم من أن السعي لامتلاك السلطة كونها غاية بحد ذاتها هو أمر غير مقبول، إلا أنه في الواقع، وكما كان عبر العصور، جزء حيوي من الوعي

---

(30) جون كينيث جالبريث، **تشريح السلطة**، ترجمة عباس حكيم، ط 2 (دمشق: دار المستقبل، 1994)، ص 15.

(31) ناصيف نصار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، مكتبة الفكر الاجتماعي (بيروت: دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، 1995)، ص 7.

(32) رعد عبد الجليل، «مفهوم السلطة السياسية: مساهمة في دراسة النظرية السياسية»، **دراسات دولية** (بغداد)، العدد 37 (2008)، ص 121.

العام للجماعة[33]، ويرى ملحم قربان أن السلطة هي الأساس الذي يحكم أي تجمع بشري، فالسلطة هي خالقة الرابطة الاجتماعية، وتتعزز من خلال تحقيق مغانم معينة آتية من وضعية هذه السلطة ضمن الرابطة الاجتماعية[34].

هذا ما يقتضيه بطبيعة الحال مفهوم التنظيم الاجتماعي، فجوهر السلطة القائم على علاقة الآمر والمطيع هو أمر نابع من جوهر العملية التنظيمية، فمن الثابت أن التنظيم يقوم على أساس تراتبي أو هرمي معين يتضّمن توزيعًا للصّلاحيات والاختصاصات، فهناك فئة قليلة تقبع في هرم التنظيم تمتلك صلاحية إصدار التوجيهات والأوامر اللازمة لإدارة التنظيم، أما دور القاعدة أو فئة الأغلبية التي تمثل المستويات الدنيا للتنظيم، فيأتي دورها لاحقًا لتنفيذ ما يصدر إليها من أوامر أو مطالب، فالجماعة في هذه البيئة التنظيمية لا بد من أن يكون لها رأس يحرك باقي الجسد كما هو حال الكائنات الحية جميعها؛ إذ إن الجسد يتحرك وفقًا لإرادة الرأس[35].

هذا لا ينفي حقيقة أن السلطة إنما تظهر من خلال الممارسة الإكراهية، فهي على الرغم من كونها علاقة بين طرفين آمر ومستجيب، إلا أن السلطة يجب أن تُفرض فرضًا من خلال القوة والسيطرة، فهي انعكاس طبيعي لانعدام التوازن في القوى بين صاحب السلطة والخاضع لها[36].

يؤكد لاسويل أن السلطة ينبغي أن يُنظر إليها فحسب من جانب اشتمالها على القوة، سواء أكان ذلك في شكلها الضمني أم العلني، وبذلك فإن الحرمان والجزاءات سواء أكانت معلنة أم مبطنة تمثل شرطًا لازمًا لضمان استجابة الأفراد[37]، وهنا يتجاهل لاسويل قضية الرضا في العلاقة بين الجانبين، وهي

(33) جالبريث، ص 25.

(34) ملحم قربان، **قضايا الفكر السياسي: القوة** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1983)، ص 39.

(35) عبد الجليل، ص 122.

(36) محمد نصر مهنا، **علوم السياسة: دراسة في الأصول والنظريات** (القاهرة: دار الفكر العربي، 1988)، ص 134.

(37) عبد الجليل، ص 123.

القضية التي تؤسس لمبدأ مشروعية السلطة، فيؤكد أن العلاقة هي علاقة إكراهية في الأساس.

ويتفق هذا الرأي مع آراء كثيرة ترى أن الإكراه هو أهم مصدر من مصادر السلطة، وأهم أدواتها، بغض النظر إن كانت الممارسة الإكراهية للسلطة مباشرة وبشكل رسمي أو غير مباشرة ومستترة، حيث يمارس من صاحب السلطة من دون المجاهرة به، وحيث يكون استخدام الإكراه نمطًا رمزيًا يظهر من خلال دلالات معينة ورمزية وفي حالات خاصة، فهو إكراه يمارسه صاحب السلطة ويتبرأ منه في الوقت ذاته[38].

من هنا، فإن أي نمط من أنماط الاجتماع البشري لا بد من أن يتضمن شكلًا من أشكال السلطة، أي علاقة بين آمر ومأمور، ومهما كانت طبيعة هذه السلطة، سواء أبوية أم دينية أم سياسية أم غيرها، فهي لا تعني نشاطًا فرديًا، بل هي انعكاس للتجمع البشري وتطوره وضمان استمراره، ومهما كان شكل السلطة القائمة في المجتمع، فهي في المحصلة أداة ضابطة للتفاعلات الإنسانية، فمن الطبيعي أن تطور أي جماعة إنسانية يستوجب إنتاج تناقضات وتنافس بين أطراف هذه الجماعة ومكوّناتها المختلفة، وهنا تأتي ضرورة السلطة لتنظيم هذه التناقضات والاختلافات في إطار اجتماعي سلمي[39].

السلطة في المحصلة موضوع يتخطى أي إطار اجتماعي أو سياسي أو ثقافي أو ديني، فهي قائمة في كل تفاعل إنساني، وهي متجذرة في أعماق التاريخ ومنغمسة فيه[40].

هناك ثلاثة أسُس لا بد من توافرها لبناء كيان علاقة سلطوية: الأول هو طرفا علاقة السلطة؛ إذ إن السلطة، بوصفها علاقة أمرية، تستوجب توافر آمر ومأمور،

(38) سالم القمودي، **سيكولوجيا السلطة** (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2000)،ص 64-65.

(39) روبرت م. ماكيفر، **تكوين الدولة**، ترجمة حسن صعب (بيروت: دار العلم للملايين، 1966)، ص 63.

(40) أوكان، ص 13.

وبذلك لا يمكن تخيل قيام سلطة بطرف واحد، وإنما بوجود الطرف المعني بممارسة السلطة، والطرف المعني بتقبل هذه السلطة والخضوع لها. أما الأساس الثاني فهو ضرورة وجود إطار مؤسسي للعلاقة السلطوية، فهذه العلاقة بين الآمر والمأمور لا تعني وجود طرفين فقط، بل يجب أن تخضع العلاقة بين الطرفين لمبدأ الأمر والطاعة، وهنا تظهر ضرورة وجود إطار مؤسسي يمثل الوعاء الحقوقي الذي ينظم علاقة الطرفين كمؤسسة الأسرة أو القبيلة أو الدولة، فهذه العلاقة تخضع لمجموعة من المحددات التي تتحكم بسلوك كل من الطرفين تجاه الآخر. أما ثالث الأسس الواجب توافرها لبناء العلاقة السلطوية فهو مبدأ الشرعية التي تجعل من السلطة علاقة مقبولة من المأمورين في سلوكهم تجاه الآمر، وتستند الشرعية عادة إلى مبدأ الشرعية الاجتماعية أو ما يمكن أن يطلق عليه الضرورة الاجتماعية، حيث تتسم العلاقة السلطوية بمبدأ الرضا والقبول من الجماعة في مقابل العدالة في السلطة من قبل الآمر[41].

تقوم السلطة كونها علاقة بين أي طرفين على أساس عقلي نفسي ويُمارس فعلها بالانطلاق من موجهات ودوافع وخبرات وتجارب عقلية سواء جرى ذلك بصورة ظاهرة أم باطنة؛ إذ تكتسب هذه الخبرات من الوعي الاجتماعي والسياسي والثقافي والتاريخي للأفراد. وبناءً على ذلك فإن كل نمط من السلطة، وبناء على هذا الوعي المكتسب، يحدد الكيفية الملائمة لممارسة السلطة، أي تحديد الوسائل التي تضمن لها الخضوع والطاعة من الطرف المأمور بهذه السلطة[42].

يرى جون غالبريث في كتابه تشريح السلطة أن ممارسة السلطة يمكن تقسيمها ثلاثة أنماط: السلطة القسرية (Conditioned Power) والسلطة التعويضية (Compensatory power) والسلطة التلاؤمية (Condign Power)، أما القسرية، فتُمكن من الإخضاع من طريق القدرة على فرض بديل لأولويات الفرد أو المجموعة

(41) مولود زايد الطبيب، **علم الاجتماع السياسي** (بنغازي: منشورات جامعة السابع من أبريل، 2007)، ص 77-78.
(42) القمودي، ص 16-17.

المأمورة التي تُجبر على التخلي عن أولوياتها الخاصة، فالعبد مثلًا يفضل عناء العمل ومشقته على التعرض للضرب بالسياط في حالة التقاعس عن العمل. أما السلطة التعويضية فيمكن أن تحقق ما تهدف إليه السلطة القسرية باستخدام المكافآت الإيجابية، أي الدفع في مقابل الخضوع. وفي كلا النمطين القسري والتعويضي يكون الفرد مدركًا عملية الخضوع سواء بالقسر أم من طريق المكافأة[43].

أما السلطة التلاؤمية، فهي النمط الذي يتضمن تبادل الرأي والمعتقد، وتكوين البناء السلطوي عن طريق الإقناع والتثقيف والالتزام الذي يقود إلى تقبل الأفراد سلطة آخرين عليهم بما يتوافق مع قناعاتهم وآرائهم[44].

ثانيًا: تطور المفهوم الفلسفي للسلطة في الفكر السياسي الغربي

تحدثنا في معرض تناولنا مفهوم السلطة عن حالة التعقيد التي يمثلها هذا المفهوم من حيث إنه يمثل انعكاسًا لتراكمات تراثية ضخمة وثرية، ما جعل من مفهوم السلطة مفهومًا متشابكًا مع مفاهيم أخرى سواء دينية روحية أم سياسية أم ثقافية أم اقتصادية، وأضحت دلالات هذا المفهوم تتوقف على الغاية والهدف من البحث فيه، وبما أن هذه الدراسة تهدف إلى توضيح المفاهيم الفلسفية للسلطة، فإننا نجد أنفسنا في معرض مناقشة مجمل هذه التعقيدات في هذا المفهوم انطلاقًا من حقيقة ثابتة مفادها أن الفلسفة هي أم العلوم وأن الفلسفة هي المرجعية الفكرية الأساسية لأي محاولة تنظيرية في أي حقل من حقول المعرفة.

عند البحث في المسار الفلسفي التاريخي الذي مر به مفهوم السلطة في الثقافة الغربية، يلاحظ وجود اتجاهيين أساسيين يحكمان التطور الفكري لهذا المفهوم، اتجاه أول يحصر السلطة في مجال السياسة والحكم، واتجاه آخر

(43) جالبريث، ص 18-19.

(44) المرجع نفسه، ص 20.

أكثر شمولًا يرى أن السلطة متموضعة في جوانب الحياة البشرية المختلفة، وانصرف اهتمام المفكرين والفلاسفة منذ القدم إلى النظر في السلطة بوصفها انعكاسًا لحالة أصحاب القرار السياسي في الدولة، سواء أفراد أم مؤسسات أم أجهزة تمتلك سلطة الإخضاع على المواطنين في المجتمع أو الدولة[45].

شكلت السياسة وشؤونها المقصد الأسمى للفلسفة منذ أفلاطون وأرسطو حتى الوقت الحالي، وظل السؤال المحوري في الفلسفة السياسية يدور حول المبدأ الأساسي للتنظيم السياسي، وما هي الروابط التي تربط الحكام والمحكومين؟ وأين تكمن السلطة؟ وكيف تحدد ماهيتها؟ وما المبادئ التي تسود الأشكال السلطانية اللاشرعية؟ حيث كان هدف الفلاسفة الدائم إيجاد الدستور الأفضل والممكن الذي يلائم الإنسان ويحميه من تعسف السلطة[46].

مع نهايات القرن التاسع عشر، بدأ يظهر اتجاه فلسفي جديد يبحث عن السلطة في التركيب الاجتماعي والثقافي للمجتمع، وفرض هذا الاتجاه نفسه بقوة بعد الحرب العالمية الثانية، مع انطلاق مجموعة من الفلاسفة أمثال هربرت ماركوز، وكارل بوبر ويورغن هبرماس وميشيل فوكو للبحث في العلاقات السلطوية داخل المجتمع ونسيجه، متأثرين بموجة التحرر السياسي التي ظهرت في تلك الفترة ورافقها موجة تحرر ثقافي واجتماعي ومعرفي، حيث أصبح البحث في حرية الإنسان يتطلب بداية البحث عن تحرره من السلطة بجميع أشكالها[47].

بالعودة إلى الأصول الفلسفية لمفهوم السلطة وممارستها، نجد أن الطبيعة البشرية ساهمت في خلق مفهوم السلطة، عندما بدأ الإنسان منذ الأزل بالبحث

---

(45) James Farr and Raymond Seidelman, *Discipline and History: Political Science in the United States* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1993), p. 239.

(46) دولة خضر خنافر، **في الطغيان والاستبداد والديكتاتورية: بحث فلسفي في مسألة السلطة الكلية**، دراسات فلسفية (بيروت: دار المنتخب العربي، 1995)، ص 5. وأيضًا: W. Julian Korab-Karpowicz, *A History of Political Philosophy: From Thucydides to Locke* (New York: Global Scholarly Publications, 2010), p. 57.

(47) John Abromeit and W. Mark Cobb (eds.), *Herbert Marcuse: A Critical Reader* (New York: Routledge, 2004), pp. 178-182; Omid A. Payrow Shabani, *Democracy, Power, and Legitimacy: The Critical Theory of Jürgen Habermas*, 2nd ed. (Toronto: University of Toronto Press, 2003), pp. 91-92.

عن سلطة يخضع لها أو يطيعها بغض النظر عن أدوات هذه الطاعة ووسائلها، وهنا نتحدث عن بحث الإنسان عن السلطة اللاهوتية التي كان يراها في الظواهر الطبيعية، مثل الكسوف والخسوف والرعد والمطر والشمس والقمر... وغيرها، التي تطورت لاحقًا لترسخ ما عُرف عبر التاريخ البشري بـ «السلطة الدينية» التي تضمنت خليطًا غريبًا من الأوهام والخرافات والأساطير التي نسجها الإنسان في بعض الأفراد أو المؤسسات التي استغلت بدورها هذه المكانة لتفرض سلطتها على جموع كبيرة جدًا من الأفراد لآلاف السنين وحتى الوقت الحاضر[48].

ركزت الفلسفة بشكل كبير على مفهوم السلطة سواء على الصعيد السياسي أم الاجتماعي؛ إذ يرى أفلاطون والفلاسفة القدماء أن السلطة ضرورة مثلى للحد من التعسف والجور في المجتمع، كما أن السلطة ينبغي أن تكون رشيدة وعاقلة وتحقق العدالة في المجتمع، لأن المجتمع يحتاج إلى السلطة العاقلة التي تدبر شؤونه وتوجهه نحو الفضيلة والسعادة، وكان أفلاطون يرى أن الفلسفة ضرورية لترشيد المسلك الإنساني، ومن أجل ذلك يجدر تأهيل مجموعة من الرجال القادرين على ممارسة السلطة في المدن والحواضر بمقتضى أحكام العقل. وفي حين كان أفلاطون يرى أن مسائل السياسة كلها هي المسائل السلطانية، كان المؤرخ والفيلسوف أكسينوفون، يرى أن مسائل السلطة كلها هي مسائل تتعلق بمدى شرعية هذه السلطة فحسب[49].

أما أرسطو، فتناول قضية وحدة أو تعدد طبيعة السلطة، وهو يعارض الفكرة القائلة بـ «وحدة السلطة». فكان يرى أن سلطة الحاكم في المجتمع مثل سلطة الرجل داخل الأسرة وأن هذه السلطة ليست منافية للطبيعة لأن القانون هو الذي يحدد من هو الحر ومن هو العبد، من هو الآمر ومن هو المأمور[50].

---

(48) Hobbes, pp. 288-295.

وأيضًا: برتران دوجوفنيل، **في السلطة: التاريخ الطبيعي لنموها**، ترجمة محمد عرب صاصيلا، مراجعة فاطمة الجيوشي، دراسات فكرية وسياسية 48 (دمشق: وزارة الثقافة، 1999)، ص 34-35.

(49) خنافر، ص 7.

(50) Aristotle, *Politics* (New York: Cosimo Inc, 2008), p. 264.

إلا أن السلطة لا يمكن أن تتمتع بطبيعة واحدة ضمن جميع العلاقات السلطوية في المجتمع، لأن طبيعة الخضوع للسلطة تتوقف على الظرف الذي تقوم به العلاقة السلطوية، وبذلك فإن نظرية وحدة السلطة ليست واقعية لأن أشكال السلطة كلها لا يمكن تطبيقها بشكل واحد على الأشخاص أنفسهم، ولا يمكن أن تستند السلطة في كل علاقة إلى المنهج نفسه أو الأسلوب[51].

كان أرسطو يركز دومًا على أهمية الفضيلة المرتبطة بالسلطة، والفضيلة المقصودة هي خير المجتمع بأسره، فالوظيفة المثلى للسلطة هي تحقيق السعادة الجماعية، فليس هناك أي قيمة أو معنى للسلطة إلا بوصفها سعيًا مستمرًا لحماية المجتمع وإسعاده، فعلى السلطة، إذًا تحقيق الوحدة المعنوية والأخلاقية للمجتمع، وهي وحدة متناغمة تقوم على الأمر والطاعة، فالأمر والطاعة هما اللذان يصنعان التناغم والانسجام بين الحاكم والمحكوم، وبين صاحب السلطة والخاضع لها، فالأمر والطاعة هما مصدرا العدل والإنصاف[52].

أما الفيلسوف أبيقور (275-347 ق. م)، فكان يؤكد أن السلطة السياسية ليست موضوعًا مقدسًا مرتبطًا بالآلهة، وإنما هي قضية إنسانية بحتة، تستند إلى فكرة تحقيق مصلحة المجموع، وتحقيق المنفعة للجميع من خلال تنظيم المجتمع وإخضاعه للقوانين التي ترتب حياته، وتوفق بين مصالح الفرد ومصالح الآخرين في المجتمع[53].

يلاحظ أن فلاسفة الإغريق والرومان وفي معظم جدالهم في السياسة والحكم كانوا يركزون دومًا على أهمية السلطة وتنظيمها بوصفها أحد أهم ضرورات الأمن في المجتمعات الإنسانية، فهي ضرورة للحد من هوس

---

(51) Richard Kraut, *Aristotle: Political Philosophy*, Founders of Modern Political and Social Thought (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 295.

(52) Aristotle, p. 35.

وأيضًا: خنافر، ص 8-9.

(53) طعيمة الجرف، **نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم: «دراسة مقارنة»**، ط 4 (القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، 1973)، ص 46.

الغرائز، وللعمل على توازن المصالح، وتحقيق الكفاية بالتالي لكل فرد من أفراد المجتمع بالعدل مع الأفراد الآخرين[54].

ربما يعود ذلك إلى طبيعة العلاقة بين الفرد والسلطة في تلك الفترة من التطور الحضاري البشري، حيث كان الكهنة والملوك في المجتمعات المختلفة يمارسون سلطة مطلقة انطلاقًا من كونهم يمارسون سلطة الآلهة في هذه المجتمعات، وعادة ما كان الملك هو الكاهن وهو ممثل الله أو ظل الله في الأرض، ولم يقتصر ذلك على المجتمعات البدائية، بل المجتمعات الراقية والحضارية آنذاك؛ إذ كان القيصر أكتافيوس «أغسطس» يمثل في روما الحبر الأعظم، بينما كان يمثل الإله في المقاطعات الخاضعة لروما، وكذا الحال بالنسبة إلى حضارات كثيرة[55].

أما في العصور الوسطى، فترسخ مفهوم السلطة الدينية أو الإلهية أو سلطة الكهنوت بشكل واسع؛ إذ صبغت فكرة أن السلطة تأتي من الله مجمل التطورات السياسية التي عاشتها مجتمعات ذلك العصر، حيث كان الحاكم أو الملك يَعدّ نفسه ممثلًا الإرادة الإلهية، فهو «السيد الأسمى» في المجتمع، وكون الله هو أبا المجتمع البشري وهو الحامي له، فقد عين بعض الرجال لإدارة هذا المجتمع، ووضع في أيديهم السيف من أجل إقامة العدالة في الأرض[56].

مع تطور الفكر الأوروبي المسيحي في القرن السادس عشر نتيجة لحركات الإصلاح الديني، تطورت قضية الفردية في جميع أشكالها وصورها؛ إذ كانت المسيحية قد رسخت داخل الفرد صراعًا بين ذاته الخاصة وذاته العامة، بين حريته الفردية وانتمائه إلى مجتمع سلطوي يقهره ويقمعه، فبدأ الوعي الفردي

---

(54) رضوان السيد، «المجتمع والسلطة: إشكاليتا الاستمرار والوحدة»، **الفكر العربي: مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية**، العددان 33-34 (آب/ أغسطس 1983)، ص 4.

(55) راسل، ص 59.

(56) دوجوڤنيل، ص 49. ويُنظر أيضًا: Wendy Davies and Paul Fouracre (eds.), *Property and Power in the Early Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p. 271.

يتجه نحو السعي لتحقيق الحرية الداخلية، لا سيما على الصعيد الفكري، ليظهر بوضوح التعارض بين الفرد والسلطة بجميع أشكالها وصورها[57].

لعل أشهر صورة معبرة عن المفهوم السلبي لسيكولوجية السلطة هي الصورة التي رسخها في الأذهان نيكولو مكيافيلي، حيث أضحى كتابه الأمير (The Prince) وكذلك كتابه المطارحات (Discourses) من أهم جوانب الوعي التاريخي لمفهوم السلطة، حيث لخص هذان الكتابان نظرية مكيافيلي في السلطة وكيفية الوصول إليها، والأسس النفسية التي يجب أن يتمتع بها صاحب السلطة، وكيفية ممارسته لهذه السلطة، وكيفية المحافظة على السلطة بمعزل عن أي قيود دينية أو أخلاقية أو أي التزام تجاه العدل والفضيلة والحرية[58].

على الرغم من أن مكيافيلي في كتابيه الأمير والمطارحات لم يعرض إلى محاولة تعريف مفهوم السلطة، إلا أن كتاباته جاءت متوافقة مع طروحات توماس هوبز اللاحقة في تحديد ماهية السلطة؛ إذ إنه ينظر إلى السلطة بوصفها القدرة على التدخل في مسار الحوادث والتأثير فيها، بغض النظر عن الآليات المستخدمة أو النتائج المتوقعة. ونجد هنا أن تبني مكيافيلي لهذا الطرح قبل هوبز يأتي لانسجامه مع السياق العام لطروحات مكيافيلي. وعمومًا تحدث مكيافيلي عن السلطة في سياقها السياسي والاجتماعي فحسب، من دون الاعتراف بأنماط السلطة الأخرى، ولا سيما أنماط السلطة غير المنظورة كما هو الحال في السلطة الدينية أو سلطة الآلهة[59].

على النقيض من أفكار مكيافيلي، جاءت أفكار باقي فلاسفة عصر النهضة أو عصر التنوير لتركز في جزء كبير منها على علاقة الفرد بالسلطة من خلال تطوير طروحات العقد الاجتماعي التي تنطلق من نقطة أساسية تتضمن النظر

---

(57) خنافر، ص 7. ويُنظر أيضًا: Hobbes, pp. 288-295.

(58) مكيافيللي، **كتاب الأمير لمكيافيللي**، ترجمة أكرم مؤمن، كتب غيّرت مجرى العالم (القاهرة: مكتبة ابن سينا، 2004)، وأيضًا: القمودي، ص 16-17.

(59) Manfred J. Holler, «Niccolò Machiavelli on Power,» in: Max Albert, Hartmut Kliemt and Bernd Lahno (eds.), *Rationality, Markets and Morals Journal: Studies at the Intersection of Philosophy and Economics*, vol. 0: *Perspectives in Moral Science* (Frankfurt: Frankfurt School Verlag, 2009), pp. 343-344.

إلى السلطة السياسية بوصفها نظامًا اتفق أفراد المجتمع على إنشائه لتحقيق أهداف المجتمع ككل، وبذا لا يمكن أن تتحول السلطة إلى قوة قمعية تحول دون تمتع أفراد المجتمع بحقوقهم الطبيعية، ولا يمكن أن تُقيّد حرية أفراد المجتمع إلا بالطريقة التي تتوافق مع هذه الحقوق الطبيعية وتخدمها[60].

تطورت هذه الفلسفة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، بعد أن بدأ المفكرون ينظرون إلى السلطة بوصفها تنظيمًا اجتماعيًا إنسانيًا وليست حكمًا إلهيًا مقدسًا، فهي قضية خاضعة للتبديل والتعديل والتغيير. واتفق فلاسفة العقد الاجتماعي توماس هوبز (1588-1679 م) وجون لوك (1632-1704 م) وجان جاك روسو (1712-1778 م) على أن إرادة الفرد الحرة هي أساس نشأة المجتمع والسلطة فيه، وكان العقد الاجتماعي هو وسيلتهم إلى ذلك، لكنهم اختلفوا في التفصيلات[61].

كانت المعضلة التي حاولت فلسفة العقد الاجتماعي أن تتعاطى معها وتجد حلولًا لها، تتمثل في تفسير أسباب خضوع الأفراد للسلطة[62]. وكان توماس هوبز أول من طرح هذه المعضلة في كتابه الليفيثان (leviathan) في عام 1651[63]، الذي يعني عنوانه «التنين»، والذي كتبه في فترة كانت فيها بريطانيا تعيش حالة من الفوضى والصراعات التي لا حدود لها، وكان مقصد هوبز من عنوان هذا الكتاب الإشارة إلى سلطة الدولة بوصفها الوحش الكبير الذي يصنعه الإنسان، لكن قوته تتجاوز حدود الإنسان، وتجعله خاضعًا لها بشكل

---

(60) فؤاد العطار، **النظم السياسية والقانون الدستوري** (القاهرة: دار النهضة العربية، 1974)، ص 108-109.

(61) يُنظر بالتفصيل: Christopher W. Morris, The Social Contract Theorists: Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau, Critical Essays on the Classics (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 1999).

وأيضًا: أنيسة عبد الهادي أحمد الشظبي، «الأسس الفلسفية للدولة الحديثة عند كل من توماس هوبز وجون لوك (دراسة مقارنة)»، إشراف أبو بكر السقاف وعلي الصباحي (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة صنعاء، كلية الآداب، قسم الفلسفة، صنعاء، 2008).

(62) حسن شحاتة سعفان، **العقد الاجتماعي لجان جاك روسو**، تراث الإنسانية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995)، ص 19.

(63) Hobbes.

مطلق، وعلى الرغم من ذلك فإن وجود هذا الوحش المتمثل بالسلطة هو ضرورة مجتمعية تضمن حماية الأفراد وتحقق مصالحهم[64].

كان هوبز يرى أنّ حالة الأفراد في مجتمعات الفطرة الأولى كانت عبارة عن فوضى عارمة لا يحكمها إي قانون، ولا يسودها أي مبدأ اجتماعي، إلا أن العقل الإنساني ومن أجل حماية مصالح الأفراد أوجد فكرة المجتمع السياسي؛ إذ أقام الأفراد في ما بينهم عقدًا تنازلوا بموجبه عن جميع حقوقهم الطبيعية ووضعوها في يد فرد أو مجموعة أفراد يتمتعون بسلطة قوية ومطلقة لا يمكن انتزاعها أو نقلها، أي لا يمكن للأفراد الانسحاب من العقد بعد إقامته، ولا يمكن إسقاط السلطة القائمة بموجب هذا العقد لأن إسقاطها يعني العودة إلى حالة الفطرة الأولى[65].

أما جون لوك فقد تعامل مع أطروحات العقد الاجتماعي في كتابه الحكومة المدنية في عام 1690، وكان يخالف هوبز في حياة الفطرة الأولى؛ إذ كان يرى أنها كانت حياة حرية ومساواة، يعيش الأفراد فيها في ظل القانون الطبيعي ومبادئه العادلة، إلا أنهم اختاروا إقامة سلطة تنظم حرياتهم وتحميها وتضمن استمراريتها، فتنازلوا عن جزء من الحقوق الطبيعية التي يتمتعون بها من أجل إقامة هذه السلطة، واحتفظوا بباقي حقوقهم الطبيعية، فالهدف من إقامة السلطة هو إيجاد مجتمع سياسي منظم يتميز بالاستقرار ويضمن للأفراد التمتع بما بقي لهم من حرية، وبالتالي فإن هذه السلطة ليست سلطة مطلقة، بل هي سلطة مقيدة، تتمتع بالشرعية بالقدر الذي تحقق فيه الفائدة للمجتمع، وفي حال انعدمت هذه الفائدة فإن السلطة تفقد شرعيتها[66].

أما ثالث مفكري العقد الاجتماعي وهو روسو، فكان يرى أن حياة الفرد قبل نشوء الدولة وقبل وجود السلطة كانت تتسم بالحرية الكاملة، إلا أن تعارض

---

(64) بدوي، ص 249-250.

(65) بطرس بطرس غالي ومحمود خيري عيسى، **المدخل في علم السياسة**، ط 8 (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1989)، ص 156.

(66) بدوي، ص 282.

المصالح بين الأفراد ومحاولة الأفراد فرض إرادتهم بعضهم على بعض، باستخدام القوة أو النفوذ وغيرها، فرض عليهم البحث عن نظام يضمن لهم الأمن، ويحقق العدالة في ما بينهم، فاتفقوا على إنشاء كيان سياسي يتمتع بسلطة عليا فوق جميع الأفراد، وهذا العقد هو أساس نشأة الكيانات السياسية المختلفة، والسند الذي تستمد منه السلطة قوتها وشرعيتها في علاقتها مع الأفراد[67].

مضمون العقد الاجتماعي عند روسو أن الأفراد اتفقوا على التنازل عن حقوقهم وحرياتهم الطبيعية لمصلحة المجتمع، وذلك في مقابل تمتعهم بحريات سياسية ومدنية جديدة تضمنها لهم السلطة التي قامت بموجب العقد، والتي تعمل على تحقيق المساواة والعدل في المجتمع. فالإرادة الناتجة من العقد هي إرادة عامة أعلى من إرادة أي فرد، وتعبر عن سلطة المجتمع على الفرد فحسب[68].

يلاحظ هنا أن العقد الاجتماعي كما يراه روسو يضع السلطة بيد الشعب وليس بيد الحاكم؛ إذ إن الإرادة الجماعية للأفراد على خلق السلطة ووضعها في يد فرد منهم لا يعني أنهم تنازلوا عنها لهذا الفرد بالتحديد، بل تنازلوا عنها له لإعطائه الفرصة لقيادة المجتمع وتنظيم شؤونه بما يخدم مصلحة مجموع الأفراد، وليس مصلحة الفرد صاحب السلطة، وبذلك لا يحق له بأي حال من الأحوال أن يمارس سلطته بما يخالف مصلحة المجتمع وبما يتعارض مع حقوق الأفراد وحرياتهم[69].

من خلال عرضنا طروحات مفكري العقد الاجتماعي، نجد أن فكرة وجود السلطة هي إرادة بشرية مطلقة، وهي مظهر من مظاهر التطور البشري؛ إذ إن

---

(67) علي يوسف الشكري، **مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية** (القاهرة: إيتراك للنشر والتوزيع، 2004)، ص 25. وللتفصيل حول أفكار روسو في العقد الاجتماعي، يُنظر: رومان رولان، **أفكار روسو الحية**، ترجمة محمود يوسف زايد وكمال اليازجي، مراجعة كمال اليازجي (بيروت: دار العلم للملايين، 1961).

(68) سعفان، ص 14.

(69) الشكري، ص 27.

المجتمع لا يمكن أن يعيش أي نمط من التنظيم، إلا بوجود السلطة التي تتولى هذه المهمة، وبخلاف ذلك فإن الحياة البشرية ستبقى في مرحلة الفطرة الأولى التي هي في المحصلة الحياة البدائية التي تتحكم بها الفوضى في مناحيها كلها.

إلا أن الخلاف بين الطروحات الفلسفية لنظرية العقد الاجتماعي الذي يعنينا في هذا الكتاب، هو ما يتعلق بمدى علاقة الفرد بالسلطة، فهل تنازل الفرد عن حقوقه وحرياته للسلطة المنظمة المجتمع، يعني أن هذه السلطة أضحت مطلقة في يد من يمتلكها ولا يجوز لأي فرد أن ينسحب من العقد الاجتماعي، كون صاحب السلطة هو من بات يمتلك الحقوق كلها، ويمتلك السلطة من دون أي مساءلة أو محاسبة كما يرى هوبز، أما أن السلطة هي انعكاس دائم لإرادة مجموع الأفراد الذين تنازلوا عنها من أجل مصلحتهم جميعًا، فإن أي تناقض بين ممارسة السلطة ومصلحة الجماعة يجب أن يؤدي بالضرورة إلى انتهاء العقد الاجتماعي، لانعدام الهدف الذي قام من أجله هذا العقد، وهنا يؤكد لوك وروسو أن حالة الفطرة الأولى على الرغم من بدائيتها وفوضويتها تظل أفضل من حالة السلطة المطلقة[70].

تطرق كثر من المفكرين والفلاسفة لمفهوم السلطة وضرورته للمجتمع، مع التركيز على الجانب السياسي لهذا المفهوم ضمن سياق الحديث عن تكوين الدولة وبناء الحكومات وأنماط الأنظمة السياسية المختلفة. ولا يتيح لنا المجال هنا التطرق إلى طروحات فكرية وفلسفية كثيرة في مفهوم السلطة، خصوصًا في سياقه السياسي؛ إذ إن مفهوم السلطة عند فوكو، محور هذا الكتاب يرتكز على البحث في السلطة ضمن التركيب أو السياق الاجتماعي والثقافي للمجتمع، وهو المسار الفلسفي الذي تحدثنا عنه في البداية، والذي انتقل بمفهوم السلطة من مجرد مفهوم مركزي يعكس علاقة النظام السياسي أو الدولة بالأفراد إلى مفهوم يتشكل من مجموعة من العلاقات والنظم المتشابكة

(70) يحيى الجمل، **الأنظمة السياسية المعاصرة: الديمقراطية التقليدية، الديكتاتورية الفردية، الأنظمة الماركسية، دول العالم الثالث** (القاهرة: دار الشروق، 1976)، ص 65-66.

التي يتداخل فيها ما هو سياسي بما هو اقتصادي بما هو اجتماعي وكذلك ما هو معرفي، حيث تتحكم العلاقات السلطوية، بالتفاعلات كلها داخل المجتمع ولا تقتصر فحسب على التفاعلات بين الحاكم والمحكوم بالمفهوم السياسي لهذه التفاعلات.

كان فريدريك نيتشه من أبرز الفلاسفة الذين ساهموا في تشكيل المخزون الفلسفي عند ميشيل فوكو - كما أشرنا سابقًا - لا سيما في ما يتعلق بمفهوم فوكو للسلطة؛ إذ كان نيتشه وفي بحثه عن مفهوم الحقيقة وقيمتها قد توصل إلى أن الحقيقة لا تعدو كونها إرادة سلطة، يقول نيتشه في كتابه هكذا تكلم زرادشت: «تسمون ما يحفزكم ويؤججكم أيها العظماء إرادة الحقيقة. وإني أسمي إرادتكم هذه إرادة جعل ما هو كائن قابلا للتصور... هذه هي إرادة السلطة لديكم، أيها الحكماء العظماء»[71].

عمومًا، قام نيتشه بتوضيح أهمية التشريع الأنموذجي لمفهوم «إرادة السلطة»؛ إذ إنه عزا الأفعال كلها التي يقوم بها الفرد إلى سعيه نحو تطوير سلطته، ويقول: «إن نفع أو الإضرار بالآخرين هي مجرد وسائل لممارسة أحد ما سلطته على الآخرين، فهي مجرد رغبات فردية. إن الفرد يقوم بإيذاء أولئك الذين يريد أن يشعروا بسلطته»[72].

من هنا، ينظر نيتشه إلى العلاقات بين الأفراد بوصفها علاقات سلطوية في الأغلب، أكانت بهدف تحقيق نفع أو ضرر، فعلاقات السلطة «تتعدى العنف ولا تنحصر فيه أو تتحدد به»[73]. ويتميز مفهوم السلطة عند نيتشه بمجموعة من الخصائص، فهي لا توجد بشكل منفرد؛ إذ إنه من الصعب الحديث عن السلطة

---

(71) فريدريك نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت: كتاب للكل ولا لأحد**، ترجمة فليكس فارس (الإسكندرية: مطبعة جريدة البصير، 1938)، ص 87-88.

(72) J. Keith Hyde, *Concepts of Power in Kierkegaard and Nietzsche*, Ashgate New Critical Thinking in Religion, Theology and Biblical Studies (Farnham, England: Ashgate Publishing CO, 2010), pp. 53-54.

(73) جيل دلوز، **المعرفة والسلطة: مدخل إلى قراءة فوكو**، ترجمة سالم يفوت (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987)، ص 30-34.

بمعزل عن حالة تعددها، فكل سلطة تتوجه إلى سلطة أخرى، وتدخل معها في علاقة صراعية. كما أن السلطة عند نيتشه لا يمكن أن تنفصل عن إرادة السلطة؛ إذ إن هذه الإرادة هي الحالة المكملة الكيان السلطوي، ومن هنا يتطلب فهم السلطة عند نيتشه إسناد إرادة السلطة إلى السلطة[74].

في المحصلة، نيتشه هو من ابتكر، وفوكو هو من طور، مفهوم الحقيقة والسلطة كونها مفاهيم متشابكة ومتداخلة في الحياة الإنسانية؛ إذ إن هذه المساهمة الفلسفية قادت إلى إنتاج وترسيخ وصف دقيق لعلاقة السلطة بالفرد والمجتمع.

يُقر فوكو بدور نيتشه في تشكيل مفهومه للسلطة، قائلًا: «نيتشه هو الذي جعل من علاقات السلطة الهدف الأساسي للخطاب الفلسفي، نيتشه هو فيلسوف السلطة وهو الذي استطاع التفكير في السلطة من دون الانغلاق في نظرية سياسية»[75].

من الفلاسفة الذين قادوا النهج الفلسفي الجديد في البحث عن العلاقات السلطوية داخل المجتمع هربرت ماركوز، الذي كان يرى - في معرض مناقشته طروحات هيغل ونيتشه - بأن مفهوم التاريخ بحد ذاته هو شكل من أشكال القطيعة المتقنة مع الماضي، وأنه مالم يتم إنتاج نمط من القطيعة بين السلطة وسياقها التاريخي، فإنه لا يمكن الحديث عن وجود حرية[76].

يُعد كتاب «One-Dimensional Man» (ماركوز الإنسان ذو البعد الواحد) أحد أهم الكتب التي تضمن طروحات فلسفية جديدة حول العلاقة بين الفرد وأدوات القمع المجتمعية، والتي من أهمها السلطة. وقدّم ماركوز مساهمة فلسفية بارزة

---

(74) يُنظر: جيل دولوز، **نيتشه والفلسفة**، ترجمة أسامة الحاج، ط 2 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2001)، ص 66.

(75) الزواوي بغورة، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000)، ص 240.

(76) Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* (London: Ark Paperbacks, 1987), p. 120.

في فهم الحرية والقمع والسلطة في المجتمع، وتأثر في طروحاته بكل من فرويد وماركس. ومع أنه لم يحدد بوضوح مفهومه للسلطة وآليات عملها ضمن النسيج الاجتماعي والسياسي، إلا أن ماركوز يرى أن الممارسات القمعية، وبالتالي غياب الحرية عن المجتمع، هو نتيجة لتفشي الرأسمالية في العالم الحديث، ويؤكد أن المفهوم التقليدي للسلطة يتحدد بمصطلح واحد وهو القمع[77].

يُعد الفيلسوف الماركسي أنطونيو غرامشي أيضًا أحد أهم ملهمي ميشيل فوكو في تنظيراته للمفاهيم الجديدة للسلطة، وناقش غرامشي مفهوم السلطة في الفكر الماركسي، وكان يرى أن مفهوم البنية التحتية والبنية الفوقية في الفكر الماركسي يحتاج إلى مزيد من الدراسة والتعمق والفهم. ومن خلال دراسته الفكر الماركسي، أكد غرامشي أن البنية الفوقية تتكون من نمطين من البنى، بنى سياسية وتشتمل على الجهاز الإداري للدولة وهياكلها التنظيمية وآليات عملها، وبنى مدنية تشتمل على شبكة واسعة وممتدة في المجتمع إلا أنها غير مرئية. وتمثل هذه البنية المدنية السلطة، في حين أن البنى السياسية تمثل ما يعرف بكيان الدولة[78].

تتكون السلطة أو البنية المدنية عند غرامشي من شبكة من العلاقات السلطوية داخل المجتمع مثل سلطة العائلة وسلطة القبيلة وسلطة المدرسة وسلطة الجامعة، وكذلك سلطة المؤسسات الدينية وسلطة الأحزاب والنقابات... وغيرها من الشبكات الاجتماعية. ويشكّل مجموع هذه السلطات ما يمكن أن يطلق عليه السلطة المجتمعية، وهي المناخ الذي يمارس فيه الفرد نشاطاته اليومية، حيث يراعي دومًا متطلبات هذه السلطات بأشكالها وأنواعها المختلفة[79].

---

(77) Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (Boston: Beacon Press, 1991).

(78) Mark Bevir (ed.), *Encyclopedia of Political Theory* (Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, 2010), p. 612.

(79) يُنظر: أنطونيو غرامشي، **الأمير الحديث: قضايا علم السياسة في الماركسية**، ترجمة زاهي شرفان وقيس الشامي (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1970)، ص 57-58.

ويُنظر أيضًا: Steve Jones, *Antonio Gramsci*, Routledge Critical Thinkers (London: Routledge, 2007), pp. 32-33.

إضافة إلى الفلاسفة السابقين، هناك كثير من الفلاسفة والمفكرين الذين قدّموا طروحات فكرية مهمة أيضًا تتعلق بالمفهوم الجديد للسلطة؛ إذ لم يعد يُنظر إلى السلطة بوصفها نتاج تفاعلات سياسية صادرة عن مركز النظام السياسي، أي إنها متركزة في مؤسسات الدولة وأجهزتها الإدارية، بل أضحت السلطة ذات طبيعة متشظية ومتعددة الفضاءات، كما أضحت تمثل شبكة تشتمل على مختلف العلاقات والمجالات والقوى والسلوك والتصورات والأفكار داخل المجتمع. وهذا هو المضمون الأساس لمفهوم السلطة عند ميشيل فوكو كما سنناقشه في الفصول الآتية من هذا الكتاب.

الفصل الثالث

جدلية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو

تمثل مساهمات ميشيل فوكو في تطوير المفهوم الفلسفي للسلطة أحد أهم الإضافات النظرية في تاريخ الفلسفة السياسية، حيث كان مفهوم السلطة قبل فوكو يتكون من مجموعة من المسلمات النظرية غير القابلة للنقاش والتي تتلخص بالنظر إلى السلطة بوصفها انعكاسًا لحالة سياسية معينة تتعلق بوجود طرفين أحدهما يمتلك السلطة والآخر يخضع لها، وهذه الحالة لا تتأتى بالطبع إلا في سياق كيان سياسي معين سواء أكان قبيلة أم دولة، فالأساس في توصيف ظاهرة السلطة هو وجود حاكم ومحكوم ضمن عملية سياسية.

وكانت الإضافة الأهم التي قدمتها فلسفة فوكو، كونها حالة فلسفية جديدة، قد سادت القرن العشرين، وكان من أهم مميزاتها إكمال ما بدأته فلسفة عصر التنوير بالانتقال بالفلسفة من مستوى التنظير المعرفي والجدل الفلسفي إلى مستوى التشابك مع قضايا المجتمع ومشكلاته، فالهدف من الفلسفة ليس البحث في القضايا والأفكار المجردة والمُثل على النهج الأفلاطوني الذي يهدف إلى الكشف عن الطبائع الأساسية للأشياء فحسب، كما أن الفلسفة لا تهدف إلى البحث عن مبادئ الفكر الإنساني الأساسية كما رأى أرسطو، بل يجب أن يكون هدف الفلسفة - إلى جانب توصيف مشكلات المجتمع - وضع الحلول لهذه المشكلات ضمن نظريات فلسفية واقعية قابلة للتطبيق.

حرص فوكو على التعامل مع نظرية المعرفة (Epistemology) من خلال تغيير المعنى المتعارف عليه لها، والتعامل معها بوصفها علمًا دلاليًا وليس تقويميًا، فالسؤال الفلسفي عند فوكو يحاول استيضاح كينونة التاريخ، وذلك من خلال تجريد الفلسفة من تقاليدها ولغتها ومصطلحاتها كلها، والنزول بها من برجها العاجي وطبيعتها الصوفية إلى واقع آخر. إن فلسفة فوكو باختصار هي

الفلسفة التي تنزل إلى المستشفيات والسجون والمحاكم وغيرها لتبحث في الكينونة التاريخية لمجمل الممارسات البشرية[1].

من هنا كان نهج فوكو الفلسفي في ما يتعلق بمفهوم السلطة يتجاوز النظرة القديمة التي ترسخت عبر الزمن واستندت إلى الربط بين السلطة والدولة؛ إذ إنه يرفض حصر مفهوم السلطة بوجود مجتمع خاضع لمجموعة من الأجهزة الإدارية والأيديولوجية السلطوية فحسب، وإنما بالتعامل مع السلطة بوصفها ممارسة قبل أن تكون جهازًا أو مؤسسة، فالسلطة عند فوكو باختصار هي «علاقات إنتاجية قبل كل شيء»[2].

يقول فوكو «إن السلطة تعني بادئ ذي بدء علاقات القوى المتعددة التي تكون محايثة للمجال الذي تعمل فيه تلك القوى، مكونة لتنظيم تلك العلاقات، إنها الحركة التي تحول تلك القوة وتزيد من حدتها وتقلب موازينها بفعل الصراعات والمواجهات التي لا تنقطع»[3].

جاءت تحليلات ميشيل فوكو للسلطة وبشكل متزامن على مستويين، الأول هو المستوى التجريبي، والثاني هو المستوى النظري. وتشكل المستوى الأول من خلال الاختبار التفصيلي لنماذج سلطوية تاريخية محددة، وأوضح فوكو كيف ظهرت هذه النماذج السلطوية وكيف تطورت من شكل إلى آخر. ويتضح ذلك من خلال تناول فوكو أنماطًا متعددة من السلطة، مثل السلطة العقابية (disciplinary power) وسلطة إخضاع الجسد أو السلطة الحيوية (biopower) والسلطة السيادية (sovereign power) وغيرها. وحاول إيضاح الكيفية التي تنتقل بها السلطة من نمط معين إلى نمط آخر[4].

---

(1) ميشيل فوكو، **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**، ترجمة علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 31-32.

(2) عبد العزيز العيادي، «المعرفة والسلطة عند فوكو من خلال «إرادة المعرفة»»، **العرب والفكر العالمي: مجلة النصوص الفكرية والإبداعية والنقدية**، العددان 17-18 (شتاء - ربيع 1992)، ص 104.

(3) ميشيل فوكو، **جينيالوجيا المعرفة**، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، المعرفة الفلسفية (الدار البيضاء: دار توبقال، 1988)، ص 105.

(4) Dianna Taylor, *Michel Foucault: Key Concepts* (Durham: Acumen, 2011), p. 13.

من هنا، فإن دراسة مفهوم السلطة عند فوكو ينبغي ألا تنطلق من الحدود الأولية للعلاقة (الذات القانونية، الدولة، الحاكم، صاحب السلطة... إلخ)، وإنما انطلاقًا من العلاقة السلطوية ذاتها بوصفها هي التي تحدد العناصر التي تستند إليها، وهنا يقلب فوكو المعادلات التي استندت إليها نظريات «العقد الاجتماعي» في تفسيرها كيفية نشوء السلطة؛ إذ إنه لا يسعى إلى البحث في ما تنازل عنه الناس ليمارس عليهم الإخضاع، وإنما البحث في الكيفية التي يتم بها ممارسة الإخضاع[5].

بذلك، يتجاوز فوكو في مفهومه للسلطة المفهوم اليميني والليبرالي للسلطة الذي يتعامل معها من منظور قانوني، أي النظر إلى السلطة بوصفها تجسيدًا لفكرة «سيادة الدستور»، والخضوع للقانون، كونه المرجعية الأعلى للسلطة. كما يتجاوز المفهوم الماركسي الذي يعتبر أن الدولة هي مالكة السلطة، وأن السلطة تعكس الصراع الطبقي في المجتمع. وفوكو لا يسعى إلى إلغاء هذه المفاهيم السابقة للسلطة التي جاءت لتحاول فهم وتفسير ما ترسخ من أفكار فلسفية عبر التاريخ - كما ذكرنا في الفصل السابق - لكنه يقدم مفهومًا جديدًا للسلطة يتجاوز تلك الصورة التقليدية والجامدة لها، فهو يبتعد من النظرة العمودية إلى السلطة، التي تتمحور حول التبعية (حاكم ومحكوم، غالب ومغلوب)، أي إنه يريد أن يبتعد عن التعامل مع السلطة بوصفها امتيازًا أو ملكية، يحظى به طرف ويحرم منها آخر. يطرح فوكو السلطة من خلال مفاهيم جديدة، ويتعامل معها بوصفها استراتيجية ونوعًا من المحايثة والإجرائية، فهي استراتيجية لأنها ليست ملكًا لأحد، وهي محايثة لأنها تنتشر أو تنبث في مفاصل المجتمع كلها، وهي إجرائية، لأنها تعكس مجموعة من الإجراءات الخفية والمعلنة في الوقت ذاته. ومن هنا يمكن فهم لماذا اتجه فوكو إلى دراسة السلطة في أنماطها كلها، ولماذا اهتم بالبحث في «ميكروفيزياء السلطة»[6].

---

(5) بول ڤيين، **أزمة المعرفة التاريخية: فوكو وثورة في المنهج**، ترجمة وتقديم إبراهيم فتحي (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1993)، ص 355.

(6) جيل دلوز، **المعرفة والسلطة: مدخل إلى قراءة فوكو**، ترجمة سالم يفوت (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987)، ص 30-34.

من هنا ينظر فوكو إلى السلطة باختصار على أنها «بمثابة شبكة منتجة تمر عبر الجسم الاجتماعي كله، أكثر مما هي سلبية، وظيفتها ممارسة القمع فقط»[7]. والسلطة ليست شيئًا يمكن الحصول عليه أو انتزاعه أو اقتسامه، أو شيئًا يمكن احتكاره، فهي تمارس انطلاقًا من نقط لا حصر لها، وفي خضم علاقات متحركة وغير متكافئة[8].

يقدم هذا الفصل عرضًا لفلسفة فوكو في السلطة من خلال مناقشة طروحاته حول السلطة والمعرفة في منهجه الأركيولوجي، ومن ثم توضيح وسائل الممارسة السلطوية وتقنيات السيطرة التي يشخص فوكو من خلالها تصوراته لإشكالية السلطة.

أولًا: السلطة وأركيولوجيا المعرفة

جاء كتاب ميشيل فوكو حفريات المعرفة (The Archaeology of Knowledge) في عام 1969 ليقدم نهجًا جديدًا في البحث العلمي الفلسفي؛ إذ حاول فوكو ترسيخ فلسفة علمية أو إبيستمولوجيا علمية جديدة تختص ببيان مكانة المعرفة العلمية وحدودها. وجاء هذا الكتاب ليتوج مسيرة من التجديد الفلسفي بدأها ميشيل فوكو في كتابه تاريخ الجنون في عام 1961 ومن ثم كتاب مولد العيادة في عام 1963 وكتاب الكلمات والأشياء في عام 1966.

يقول فوكو في هذا المنهج: «إن المنهج الأركيولوجي هو منهج تعليمي بسيط... يعلم الطالب أن لا وجود لشيء وراء النص، غير أن النص يحوي بين ثنياته معاني صامتة تمتلئ بنبع لا ينضب عن الأصل الذي يتعذر البحث عنه في أي مصدر آخر. ففي النص يكمن معنى الوجود، لا في الكلمات بكل تأكيد»[9].

---

(7) ميشيل فوكو، **نظام الخطاب**، ترجمة محمد سبيلا (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1984)، ص 63-64.

(8) فوكو، **جينيالوجيا**، ص 105.

(9) Michel Foucault, *History of Madness*, Jean Khalfa (ed.), Jonathan Murphy and Jean Khalfa (trans.) (London: Routledge, 2006), p. xxiv.

يمكن النظر إلى طروحات حفريات المعرفة بوصفها محاولة لرصد ملامح «ثورة جديدة» في دراسة التاريخ الإنساني، ثورة قائمة على الاعتراف بالانفصال أو القطيعة التاريخية التي تقود إلى تعدد مستويات التحليل وإعادة بناء مقولة الحدث ذاتها، يقول فوكو: «ها قد مضت عشرات السنين واهتمام المؤرخين متركز بالأولى، على الفترات الطويلة، كما لو كانوا يسعون إلى أن يكشفوا، خلف تغيرات السياسة وتقلب أحوالها، التوازنات القارة التي يعسر الإخلال بها، والتطورات التي لا ترتد على عقبيها، والانتظامات الثابتة، والظواهر الميالة التي تنقلب عندما تصل إلى أوجها بعد أن تكون قد استمرّت حقبًا زمنية طويلة، وحركات التراكم والإشباع البطيء، والدعائم العظيمة الثابتة الخرساء التي كساها تشابك الحكايات التقليدية بغلاف سميك من الأحداث»[10].

إن الأركيولوجيا المعرفية عند فوكو هي البديل من «علم تاريخ الأفكار» الذي يُنظر إليه بوصفها تحليلًا للآراء أكثر من كونه تحليلًا للمعرفة، فتاريخ الأفكار يركز على تحليل الأخطاء أكثر من اهتمامه بالبحث عن الحقيقة، فهذا العلم كما يرى فوكو يبحث عن النشأة أو الأصل، ويبدأ بالتمثلات (Imitations)بوصفها نقطة بداية، وهذا ما يتولد منه الأنساق أو الإنتاج الفكري الذي ما يلبث أنه يندثر. إن وظيفة علم تاريخ الأفكار هي وصف ما يطرأ على فكرة ما، فهي إما أن تتحلل أو تنعزل أو تتقادم أو تظهر في نمط جديد. وهنا يبدو هذا العلم كأنه يدرس البدايات والنهايات، مع اهتمامه بوصف تلك الاستمرارية التاريخية الغامضة[11].

بذلك، تاريخ الأفكار في نظر فوكو هو فرع معرفي يتناول البدايات والنهايات، ويهتم بوصف ألوان الاتصال المبهمة (Ambiguous)، وألوان العودة، وبإعادة إنشاء التطورات الخطية المتعاقبة للتاريخ. أما التحليل الأركيولوجي

(10) يُنظر: ميشال فوكو، **حفريات المعرفة**، ترجمة سالم يفوت (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1986)، ص 5.

(11) عبد الوهاب جعفر، **البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكوه**، تصدير محمد علي أبو ريان (القاهرة: دار المعارف، 1989)، ص 82.

فيتناول الانقطاعات والانفصالات، ولا يهتم بالبدايات ولا بالنهايات، وإنما بأشكال الظهور والاندثار، فالأركيولوجيا هي تخلٍّ مطلق عن تاريخ الأفكار، ورفض منهجي لمسلماته وطرائقه، ومحاولة لإقامة تاريخ آخر لما قاله البشر[12]، ولما فعلوه أيضًا.

من الملاحظ هنا أن هدف فوكو الأساسي من خلال حفرياته للمعرفة هو محاولة إيجاد نظام معرفي متكامل أو بنية معرفية واضحة ومحددة العناصر، ويقول في هذا السياق إن النظام: «هو في آن واحد ما يتبدى في الأشياء بوصفه قانونها الداخلي، والشبكة السرية التي ينظر من خلالها بمعنى ما، بعض هذه الأشياء البعض الآخر، وما لا يوجد عبر شبكة نظرة أو انتباه أو لغة، وفي الخانات البيضاء من هذه المربعات فقط يظهر النظام في العمق كونه أمرًا كان هناك أصلًا، منتظرًا بصمت لحظة الإعلان عنه»[13].

إذًا، الهدف الأساسي من حفريات المعرفة هو اكتشاف الأنساق الأساسية في الثقافات المختلفة، فهذه الأنساق هي التي تحدد النظم التجريبية وتفسر النظريات الفلسفية والعلمية «ففي كل ثقافة بين استخدام ما يمكننا تسميته القوانين المرتبة والتأملات في النظام، هناك التجربة العارية للنظام وصيغ وجوده»[14].

أرسى فوكو من خلال منهجه الأركيولوجي دعائم منهج جديد يعرض لتغيرات الخطاب التاريخي خلال عصور زمنية متباينة، كما يعرض لقواعد تكوين المعرفة، ويمتد تأثير هذا المنهج إلى مناهج علوم معروفة مثل «الإبيستمولوجيا» وعلم الاجتماع والتاريخ وعلم النفس التاريخي، إلا أن منهجية فوكو في البحث الفلسفي تتمايز تمامًا من هذه العلوم، ويتجاوزها جميعًا، إذ كان هدف فوكو تحليل دور المعرفة في علاقتها بالنظم والمؤسسات، وذلك كي يكشف عن علاقات السلطة[15].

---

(12) يُنظر: فوكو، **حفريات**، ص 131-132.

(13) ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، ترجمة مطاع صفدي وآخرين، شارك في المراجعة جورج زيناتي، مشروع مطاع صفدي للينابيع IV (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 23-24.

(14) المرجع نفسه، ص 25.

(15) جعفر، ص 35.

يؤكد فوكو أنه اكتشف متأخرًا أن الإشكالية التي ظل يحوم حولها في طروحاته الفلسفية كانت دائمًا موضوع السلطة، ويؤكد أن أعماله كلها ليست سوى «علب أدوات صغيرة» يقدمها إلى من «يريد أن يفتحها، مستخدمًا تلك الجملة أو تلك الفكرة، أو ذلك التحليل من أجل بتر منظومات السلطة أو الحد منها»[16].

ينطلق فوكو في محاولة تحديد مفهوم السلطة من نقطة منهجية تسعى إلى عزل هذا المفهوم عن المفاهيم التقليدية للسلطة، فيقول: «كلمة سلطة هذه قد تسبب الكثير من سوء الفهم، سوء فهم يتناول هوية السلطة وشكلها ووحدتها. بكلمة سلطة، لا أعني بالسلطة مجموعة المؤسسات والأجهزة التي تضمن خضوع المواطنين في إطار دولة ما. كذلك، لا أعني بكلمة سلطة نمطًا من الإخضاع الذي هو على العكس من العنف، إنما يتخذ شكل قاعدة. وأخيرًا لا أعني بكلمة سلطة نظامًا عامًا من جهة الهيمنة، يمارسه عنصر أو مجموعة على عنصر آخر أو مجموعة أخرى، تخترق مفاعيله الجسم الاجتماعي كله عبر انحرافات متتالية: فالتحليل، من منظور السلطة، لا ينفي أن نفترض أن سيادة الدولة أو شكل القانون أو الوحدة الكلية لهيمنة ما، هي معطيات أولية، أنما هي بالأحرى أشكال السلطة النهائية»[17].

يلاحظ هنا أن فوكو يحاول فك غموض مفهوم السلطة من خلال نفي أن ينحصر هذا المفهوم بالمؤسسات والأجهزة، أي إن السلطة ليست تعبيرًا عن الدولة، فمع أن الدولة تعكس حالة متقدمة من حالات السلطة، إلا أنه لا يمكن النظر إلى مفهوم السلطة بوصفه لفظًا مساويًا للدولة. كما أن السلطة لا تعني بأي حال وضعًا مكافئاً لحالة العنف والهيمنة والإخضاع، فمباشرة السلطة لا يمكن أن تتم من خلال ممارسة العنف فحسب، بل يمكن أن تتم أيضًا من خلال ممارسة دور إيجابي.

---

(16) السيد ولد أباه، **التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو** (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2004)، ص 151.

(17) ميشيل فوكو، **إرادة المعرفة**، ترجمة مطاع صفدي وجورج أبي صالح، مشروع مطاع صفدي للينابيع V (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 101.

إن السؤال الأساسي الذي يحاول فوكو الإجابة عنه في ما يتعلق بالسلطة هو: كيف تتحقق السلطة؟ ولا يطرح سؤال الماهية أو المصدر، وهو بذلك يختلف مع الطروحات الفلسفية كلها المتعلقة بالسلطة والحكم، لذلك، فإن الأسلوب هو دراسات العلاقات السلطوية، أي «شبكة الممارسات اليومية في البيت الأسروي، في المكتب التراتبي، في المؤسسة التناضدية، في علاقات الرحم والنسب والدم، في التقسيمات الإدارية والفئوية والطائفية وسواها، تلك هي شبكة من القوى الصامتة»[18].

السلطة عند فوكو هي في الأصل حالة ممارسة وليست حالة ملكية أو امتياز معين تمتلكه طبقة أو جماعة معينة أو حتى فرد واحد، فهي ممارسة سلطوية تعكس أثر الموقع المميز لهذه الطبقة أو الجماعة فحسب، وليس للسلطة ذات مالكة، يقول فوكو : «تفترض أن السلطة التي تمارس يجب أن لا تؤخذ بوصفها ملكية، بل استراتيجية، وأن مفاعيلها التسلطية لا تعزى إلى تملك، بل إلى استعدادات، وإلى مناورات، وإلى تكتيكات، وإلى سير عمل، وأن تكتشف فيها بالأحرى شبكة علاقات دائمًا ممتدة، ودائمًا ناشطة بدلًا من أن تكون امتيازًا بالإمكان الإمساك به، وأن يُنظر إليها على أن نموذجها هو الصراع المستمر بدلًا من أن تكون العقد الذي يتم بموجبه التخلي عن ممتلكات أو الاستيلاء عليها»[19].

بدأ فوكو أعماله الفلسفية الأولى بدراسة مظاهر الإقصاء والإكراه في الممارسات الاجتماعية الحديثة المرتبطة بالأنساق المعرفية من جهة كونها توظف بعض العلوم والمعارف (الطبيعية والإنسانية) في تكثيف حضور السلطة وتجذيرها. من هنا، اتجه اهتمام فوكو منذ البداية إلى ممارسات عزل «المجانين» و«المرضى»، والكشف عن أركيولوجيا النظرة الطبية الحديثة والتحليل النفسي. وحرص على الرجوع إلى الجهاز المعرفي - السلطوي

(18) مطاع صفدي، **نقد العقل الغربي: الحداثة وما بعد الحداثة** (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 92.
(19) فوكو، **المراقبة والمعاقبة**، ص 64.

الحديث، كون إقصاء المجانين جرى من خلال توظيف المناهج والمعارف العقلية الحديثة واستثمارها[20].

ربط فوكو بين الممارسات المعرفية وما يتمخض عنها من علوم نفسية واجتماعية واقتصادية وغيرها، والتقنيات والتنظيمات التي تبتكرها السلطة لإخضاع الأفراد وتطويعهم، والعمل على دمجهم في الآلة الإنتاجية الكبرى للمجتمع الرأسمالي، بدلًا من القيام بعزلهم وقمعهم كما كان يجري في العصر الكلاسيكي. وكان يرى أن السلطة تلجأ إلى استخدام تقنيات مماثلة لتقنيات الكنيسة، مثل طقس الاعتراف وعمليات فحص الضمائر بهدف تطويع النفوس وتثبيت مبادئ الضبط والتنظيم بطريقة تتداخل فيها معايير السوية الصحية والعقلية والنفسية والاجتماعية والأخلاقية[21].

أراد فوكو أن يكشف عن واقع سلطوي تاريخي معين سيطرت عليه مقتضيات الأيديولوجيا السياسية بالتنسيق والتعاون مع مقتضيات التقنية الطبية، حيث اتحدت جهود رجال السلطة والأطباء في سبيل خلق فضاء سلطوي جديد يسخّر التقنية العلمية والطبية والمعرفية فحسب في سبيل ترسيخ السلطة ودعم وجودها.

سعى فوكو إلى دراسة شرعية الأنماط التاريخية للمعرفة من خلال مسار تاريخي يقرن بين آليات الإكراه المادي المتمثل بالسلطة والمضامين المعرفية، وكان يرى أن آليات الإكراه متعددة، منها: المنظومات القضائية والترتيبات أو التنظيمات المادية والظواهر السلطوية، كما تتعدد المضامين المعرفية وتختلف آثارها السلطوية. لذلك، كان فوكو مهتمًا بدراسة الروابط والاقترانات بين آليات الإكراه وعناصر المعرفة، وكيف أن عنصرًا معرفيًا ما يمكن أن تكون له آثار سلطوية[22].

---

(20) ولد أباه، ص 152-153.

(21) محمد علي الكردي، **نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1992)، ص 11.

(22) ولد أباه، ص 186.

إن الإشكالية التي يطرحها فوكو هنا تتكون من مفهومين: المعرفة والسلطة. أما مفهوم المعرفة فيراد به حقل الإجراءات والآثار المعرفية المقبولة في لحظة محددة وفي ميدان محدد، أما مفهوم السلطة فيشمل سلسلة كاملة من الآليات الخاصة والمحددة التي توحي بأنماط من السلوك والخطابات[23].

في محاولته تحديد العلاقة بين السلطة والمعرفة، حاول فوكو الابتعاد عن التصور الذي يفصل بين المعرفة كمجال للحرية والقيم الأخلاقية، والسلطة كمجال للقهر والإكراه المادي؛ إذ إنه حاول تبني تصور جديد يقوم أساسًا على الجمع بين المعرفة والسلطة، من دون خلق حالة من المساواة بينهما. فالمعرفة وإن كانت تمتلك السلطة، فهي ليست سلطة، والسلطة وإن كانت تنتج المعرفة إلا أنها ليست معرفة، ويقول فوكو: «السلطة والمعرفة تقتضي إحداهما الأخرى، وإنه لا توجد علاقة سلطة من دون تأسيس مناسب لحقل المعرفة، وأنه لا توجد معرفة لا تفترض ولا تقيم بذات الوقت علاقة سلطة»[24].

يلاحظ هنا أن فوكو عندما يبحث ثنائية المعرفة والسلطة، فإنه لا يطرح ثنائية مفاهيمية يتواجه طرفاها بكيفية حادة، فهذه الثنائية تحتمل ثلاثة معانٍ على الأقل، فمن جهة قد يتعلق الأمر بثنائية تضع حدودًا فاصلة وصارمة غير قابلة للخفض بين جوهرين كما في ثنائية ديكارت، أو أنها علاقة ثنائية بين ملكتين كما في ثنائية كانط، أو أنه علاقة تعبّر عن مرحلة موقتة يمكن تجاوزها نحو الواحدية كما عند سبينوزا، أما عند فوكو فهذه الثنائية تعبّر عن توزيع معين أو تبادل للأدوار بين كل من المعرفة والسلطة[25].

من خلال هذه الإشكالية، حاول فوكو إبراز مجموعة من الآليات أو التقنيات المعرفية الأساسية التي أدّت دورًا مهمًا عبر الممارسات التاريخية

(23) المرجع نفسه، ص 179.

(24) فوكو، **المراقبة والمعاقبة**، ص 65.

(25) العيادي، ص 12.

لعلاقات القوى والتوزيعات الاستراتيجية لها في بناء الدولة الحديثة. ولفهم هذه الأليات لا بد من التعرف إلى طبيعة تطور العلاقات السلطوية داخل المجتمع وداخل الدولة. وبذلك يتعامل فوكو مع السلطة بوصفها مجموعة من العلاقات السلطوية التي تحكم المجتمع، وينظر إلى تطورها كونها نسقًا تاريخيًا بحتًا، فهو لا يسعى إلى تحديد أسس فلسفية لمفهوم السلطة بقدر ما يسعى إلى تحديد الممارسات والسلوك التي قادت إلى ترسيخ مفهوم السلطة[26].

هذا المستوى من التحليل هو ما يطلق عليه فوكو «التحليل الأركيولوجي»، الذي يقوض الكثير من الأحكام الجاهزة والبدهية، إذ إنه يظهر أن الوضعيات المدروسة مهما بدت طبيعية وبدهية، ومهما كانت آلياتها السلطوية وتبريراتها النظرية، ليست قائمة على أي «قانون أصيل» (droit originaire)[27]، أي إنها بالمحصلة لا تستند إلى مسلّمات أو قواعد متفق عليها.

إن مهمة الخطاب الأركيولوجي عند فوكو لا تُعنى باسترجاع أفكار الأصل الضائع، فهذا الخطاب «لا يتعهد بأن يكون تأملًا في الأصلي أو تذكرًا للحقيقة». وهذا التخلي عن البحث في الأصل يعني بالضرورة التخلي عن البحث في الجوهر أو الماهية؛ إذ إن فوكو لم يطرح تساؤلات حول ماهية السلطة، بل ركز جهوده في تحليل ووصف مفاعيلها ونتائجها وكيفية ممارستها. فهو لا يُعنى بالـ «كيف»، أي «كيف تظهر السلطة»، بل «كيف تمارس»، و«كيف يحدث الأمر عندما يمارس أفراد سلطتهم على آخرين»[28].

عمل فوكو على تطوير نظريته الخاصة في العلاقة بين السياسة والحياة من خلال كتاب إرادة المعرفة، وذلك من أجل الانتقال بمفهوم السلطة من حالة الغموض والعمومية إلى حالة الوضوح المفاهيمي وذلك بالاعتماد على تحليل آليات التحكم المختلفة لدى السلطة.

(26) الكردي، ص 427.

(27) ولد أباه، ص 186.

(28) العيادي، ص 62.

ثانيًا: الممارسة السلطوية وتقنيات السيطرة

إن السلطة بوصفها مفهومًا فلسفيًا عند فوكو لا يتضمن التعاطي معها كونها مجرد آلية تمتلكها الدولة أو جهاز حكومي معين ويجري توظيفها في سبيل الهيمنة وبسط السيطرة على الآخرين، وهو النمط الذي تعامل معه الفلاسفة السابقون في تنظيراتهم حول السلطة، كما ذكرنا في الفصل السابق؛ إذ إن فوكو لا يتعاطى مع السلطة بنمطها القانوني أو السياسي فحسب، فهي ليست مجرد حالة تنعكس من خلال الممارسات التي تقوم بها المؤسسات أو الأجهزة الرسمية في الدولة، وتحكمها القوانين والتشريعات الرسمية[29].

ينظر فوكو إلى السلطة من منظور أنها نتاج مجموعة من العلاقات أو الممارسات السلطوية التي تسود مجتمع من المجتمعات، وبذلك فإن فكرة السلطة لا تقتصر على البحث في جانب أو أكثر من جوانب الوظائف والممارسات السلطوية التي تمارسها القوى المختلفة داخل النظام السياسي، وإنما تمتد لتشمل مجمل دوائر الفاعلية الاجتماعية، وما تتضمنه من ضغوط وتوجيهات، وما تفرزه من ردات فعل ومواجهات مضادة. وبذلك لا يعترف النهج الفلسفي عند فوكو بسلطة لا تتضمن حركة مقاومة؛ إذ إن مقاومة السلطة هي جزء أصيل من مكونات السلطة، فالسلطة هي قوة، ولا معنى لقوة من غير مجال للممارسة ولا مجال للممارسة، من غير ردة فعل ومقاومة[30].

السلطة عند فوكو لا تعبّر عن نمط محدد، الدولة مثلًا، كما أنها ليست علاقة بين نمطين كالمعرفة، كما أن السلطة لا تعبّر عن حالة قوة فحسب، فالقوة لا يمكن أن تكون قوة مفردة، بل من سماتها الجوهرية أن تكون في حالة ارتباط مع قوى أخرى، وكل قوة تشكل بطبيعة الحال علاقة تتخذ شكل السلطة، ومن هنا فإن أدوات السلطة المتمثلة بدايةً بالعنف، هي قضية لازمة

---

(29) Michael Charles Reid, «Life After Hobbes?: The Logic of Power from Hobbes to Foucault» (PhD. Dissertation, University of Toronto, Canada, 2001), pp. 154-155.

(30) الكردي، ص 484.

للقوة أو نتيجة تترتب عنها، ولا يمكن النظر إلى العنف بوصفه عنصرًا مكونًا للقوة وبالتالي عنصرًا من عناصر تأسيس حالة السلطة[31].

يقول فوكو: «فأنا لا أعني بالسلطة ما دأبنا على تسميته بهذا الاسم، وأعني مجموع المؤسسات والأجهزة التي تمكّن من إخضاع المواطنين داخل دولة معينة. كما أنني لا أقصد نوعًا من الإخضاع الذي قد يتخذ، في مقابل العنف، صورة قانون. ولست أقصد أخيرًا نظامًا من الهيمنة يمارسه عنصر على آخر، أو جماعة على أخرى، حيث يسري مفعوله، بالتدريج في الجسم الاجتماعي بكامله. إن التحليل الذي يعتمد مفهوم السلطة لا ينبغي أن ينطلق من التسليم بسيادة الدولة أو صورة القانون أو الوحدة الشاملة لهيمنة معينة، فهذه ليست بالأحرى إلا الأشكال التي تنتهي إليها السلطة»[32].

يلاحظ هنا أن المفهوم الفلسفي للسلطة عند فوكو يمثل خروجًا واضحًا عما ألفناه من تنظير فلسفي للسلطة منذ أفلاطون وأرسطو وحتى عصر فلاسفة العقد الاجتماعي، فعلى الرغم من أن فوكو يعترف بأن السلطة إطار مفاهيمي يتضمن في ما يتضمنه تعبيرًا عن الشكل الرسمي للسلطة المتمثل بالجهاز الحكومي وآلياته السياسية، إلا أنه يرفض تجاهل السلوك الإنساني وتفاعلاته السلطوية، وتهميشها تمامًا لمصلحة المفهوم المركزي للسلطة، فالعالم المعاصر أضحى يسيطر عليه تصور جديد للسلطة، وينبغي أن يصبح هذا التصور موضوع التنظير الفلسفي، وذلك من خلال فهم مضامين وأبعاد هذا المفهوم الجديد للسلطة، إضافة إلى التحرر من تداعياته[33].

من هنا، جاء اهتمام فوكو بنظم الضبط في حقل الممارسات السلطوية - المعرفية، كنقطة انطلاق للتأسيس لهذا التصور الجديد للسلطة، الذي جاء مغايرًا لما اعتاده الفكر السياسي والفلسفي في التعامل مع مفهوم السلطة. ويتضح ذلك من خلال أدوات الخطاب التي عالج بها فوكو موضوع السلطة، فبعد أن كانت

(31) دلوز، ص 77.

(32) فوكو، **جينيالوجيا**، ص 105.

(33) Reid, p. 154.

أدوات الممارسة السلطوية تنحصر في العلاقة بين الحاكم والمحكوم التي يُعبّر عنها بالتدرج الهرمي للسلطة من أعلى إلى أسفل، جاء فوكو ليؤسس لنهج جديد ينظر إلى السلطة باعتبارها ليست مؤسسة أو هيكلًا محددًا[34].

يسعى النهج الفلسفي للسلطة عند فوكو لتفكيك الممارسات السلطوية وتقنيات السيطرة والتطويع والضبط والترويض داخل المجتمع؛ إذ إنه يتعامل مع الرقابة السلطوية بنمطيها الرمزي والمادي سواء على المستوى الأسري أم في الشارع أم المدرسة أم الجامعة، وكذلك في المستشفى والمصنع، والمطعم وغيرها. ويكشف هذا المستوى من البحث في السلطة عن العلاقة بين نظم الضبط والممارسات السلطوية ووسائل السيطرة، والمنظومة القيمية السائدة في المجتمع[35].

لم تعد السلطة التي يبحث فيها فوكو السلطة التي يعبّر عنها بالقانون ومن أهم أدواتها العقاب والقتل، بل هي السلطة التي تستهدف الأحياء وتُخضع الأجساد من خلال «التشريح السياسي للجسد الإنساني» و«السياسة الحيوية للسكان»، السلطة التي تدمج وتراقب وتضبط وتدجن الأفراد، وهي السلطة التي أطلق عليها فوكو مصطلح biopower، أي سلطة إخضاع الجسد أو السلطة الحيوية[36].

يعرّف فوكو هذه السلطة الحيوية بأنها «الطريقة المستعملة منذ القرن الثامن عشر في محاولة عقلنة المسائل المطروحة على الممارسة الحكومية والمتعلقة بالظواهر الخاصة بمجموعة من الأحياء الذين يؤلفون جملة السكان مثل: الصحة ونسبة المواليد ومعدل الأعمار والأجناس»[37].

---

(34) محمد علي الكبيسي، **ميشال فوكو: تكنولوجيا الخطاب، تكنولوجيا السلطة، تكنولوجيا السيطرة على الجسد** (تونس: دار سراس للنشر، 1993)، ص 46.

(35) حسن المصدق، «البيولوجيا السياسية بين سلطة المعرفة ومعرفة السلطة: قراءة في تقنيات الرقابة والمراقبة في أعمال ميشال فوكو الفلسفية»، **الفكر العربي المعاصر**، السنة 29، العددان 142-143 (2008)، ص 34.

(36) العيادي، ص 104.

(37) ميشيل فوكو، «مولد السياسة الحيوية»، في: **دروس ميشيل فوكو 1970-1982**، ترجمة محمد ميلاد (الدار البيضاء: دار توبقال، 1988)، ص 59.

هذا يعني أن السلطة، كما يراها فوكو، تخلت عن أنموذجها أو مفهومها القديم لتتحول إلى أنموذجًا أو مفهومًا تأديبيًّا، فالحديث عن «سلطة حيوية» يعني أن هدف السلطة أصبح الحياة وإدارة مجمل عمليات الممارسة فيها، حيث أضحت الحياة الموضوع الجديد للسلطة، وبعد أن كانت السلطة كمفهوم سياسي وفلسفي تعني التحكم بمصير الفرد من خلال (عقوبة الموت)، أصبحت الآن وتحت مسميات العرق البشري والمجال الحيوي وتحسين شروط الحياة للسكان تفسح في المجال لمذابح ومجازر كثيرة[38].

يقول فوكو: «إن الغرب قد عرف من العصر الكلاسيكي تحولًا عميقًا في آليات السلطة هذه. فـ «الاقتطاع» ينزع إلى ألا يكون فيها الشكل الأساسي، وإنما جزءًا فقط من بين أجزاء أخرى لها وظائف الحث والتقوية والمراقبة والحراسة وتنظيم القوى التي تخضعها: سلطة تهدف إلى إنتاج قوى معينة، إلى العمل على نموها وتنظيمها بدل أن تكون موقوفة على توقيفها، إلى العمل على إخضاعها أو تدميرها. وحينئذ، فإن حق الموت سينزع إلى الانتقال أو على الأقل إلى الاعتماد على مستلزمات سلطة تدير الحياة»[39].

إذًا، تعرف هذه السلطة الحيوية دقائق الأمور عن مواطنيها من خلال تغلغل أدواتها السلطوية في المجتمع على شكل مؤسسات إدارية وأجهزة إعلامية... وغيرها، كما أنها تمتلك الحق في تحديد مصير سكانها انطلاقًا من ضرورة الحفاظ على حيوية الشعب وأمنه وصحته، وتتحكم بذلك من خلال الأجهزة الأمنية والمؤسسات الحكومية المختصة بالشؤون الصحية والعلمية وغيرها[40].

نرى فوكو هنا يعارض أغلب النظريات المؤسسة لعلم الاجتماع أيضًا التي تتعامل مع الظاهرة الاجتماعية كونها حالة تتحكم بها أساسًا طبيعة السلطة

---

(38) دلوز، ص 99.

(39) ميشال فوكو، **تاريخ الجنسانية: 1 - إرادة العرفان**، ترجمة محمد هشام (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2004)، ص 113.

(40) Taylor, pp. 41-45.

الملزمة داخل المجتمع، سواء أكانت على مستوى السلطات الحاكمة أم على مستوى المؤسسات الدينية والأسرية، كما يعارض فوكو التنظير الماركسي لعلاقات السلطة داخل المجتمع التي تركز على دور الطبقة الاجتماعية التي تمتلك عبر جهاز الدولة سلطة القرار وسلطة الاستخدام الأمثل لقوى الإنتاج[41].

بدأ فوكو بالبحث في الترتيبات المؤسسية للسلطة داخل المجتمع، مثل المستشفيات والسجون وعيادات الطب النفسي. وأطلق على هذه المؤسسات «تقنيات السلطة»، وأشار إلى أن هذه التقنيات السلطوية تعمل على توظيف أدوات الضبط الاجتماعي واحتكارها لإنتاج حالة من الاعتراف الطبيعي بهذه السلطة، ونظر إلى الفرد كموضوع لهذه السلطة ومحل لممارستها، فهذه السلطة أضحت تحدد هوية الفرد وكيانه[42].

يرى فوكو أيضًا أن علاقات السلطة في المجتمع تبرز من خلال هذه المؤسسات بشكل واضح، كما تبرز آليات السلطة بكل دقة ووضوح، إلا أنه ومن أجل إدراك طبيعة هذه الآليات السلطوية، ينبغي عدم التعامل مع هذه المؤسسات بوصفها أساسًا لعلاقات السلطة، لأن هذا يقود إلى أن تصبح علاقات السلطة انعكاسًا لوظائف هذه المؤسسات، بينما السلطة هي مجموع القوى الموجهة لها. وبما أن علاقات السلطة هي التي تملك هذه المؤسسات وتوجهها، فإن ذلك لا يعني أنها بنية فوقية بالنسبة إلى العلاقات الاجتماعية، فمن الثابت عند ميشيل فوكو أن السلطة هي قوة مبثوثة أو منتشرة في قلب المجتمع بمستوياته كلها. والسلطة في المحصلة النهائية هي وصف لحالة من المهمات السياسية والاجتماعية المستمرة في المجتمع التي تكون ملازمة لأي تجمع بشري[43].

السلطة المتمركزة في الشخصية الآمرة التي نظّرَ لها أفلاطون من خلال فكرة سلطة «الفيلسوف» وتعامل معها هوبز من خلال السلطة المتوحشة

---

(41) الكردي، ص 414.

(42) Reid, p. 157.

(43) الكردي، ص 432.

(leviathan)، وحددها مكيافيلي بأنّها سلطة «الأمير»، كان يجب أن يتم «فك شيفرة ميكانيزماتها من خلال استراتيجية محايثة لعلاقات القوى التي يرى فوكو أنها تظهر متكثرة ومتعذرة ومختلفة، تصدر عن كل شيء وتصير كل شيء ولا تقتصر على مجرد استعمال القمع والعنف، كما يقول الماركسيون، بل تنتج المعارف والحقيقة. فهي أساس الحياة في المجتمع لأنها نمط من الفعل والممارسة يمارس على أفعال وممارسات أخرى»[44].

لم يميز فوكو بين السلطة وأدوات الهيمنة المرتبطة بها، مثل القوة والعنف. واعترف أنه في بداية بحثه عن السلطة، بأنه لم يحاول تحديد تلك المفاهيم المتعلقة بأدوات الممارسة السلطوية؛ إذ إنه لم يكن، لا سيما في أعماله المبكرة، مهتمًا بوضع تأطير فلسفي لمفهوم السلطة، حيث يميز هذا المفهوم من أي مفاهيم أخرى متعلقة بأدوات الهيمنة والسيطرة. وفي الكثير من نقاشاته حول السلطة، كان فوكو يستخدم مصطلح «السلطة» ومصطلح «السيطرة» للدلالة على المفهوم ذاته. لكنه بدأ لاحقًا بالتمييز بين المصطلحين من خلال استخدام لفظ «السلطة» للدلالة على علاقات القوة المتبادلة وغير المستقرة على المستوى الجزئي (micro-level)، في حين استخدام لفظ «السيطرة» للدلالة على النظام الأوسع للعلاقات السلطوية غير المتماثلة على المستوى الكلي (macro-level)[45].

يأتي هذا التمييز من فوكو لتأكيد أن السلطة ليست مجرد قوة إكراهية مستندة إلى ممارسات المنع والإرغام، فالعنف لا يشكل الجوهر الذي تكون به السلطة أو لا تكون؛ إذ إن السلطة لو تم التعامل معها كقوة مهيمنة ومسيطرة فحسب، وتأتي من الأعلى إلى الأسفل دومًا، فلن يجري إيجاد مبررات فلسفية لانتشار السلطة وتوزعها في المجتمع، كما لا يمكن تفسير أنماط ردات الفعل والمقاومة التي تؤدي بالسلطة كـ «مثال مهيمن» في الكثير من الأحيان. وهنا

(44) الكبيسي، ص 48.

(45) Amy Allen, *The Politics of Our Selves: Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory*, New Directions in Critical Theory (New York: Columbia University Press, 2008), p. 48.

يأتي فوكو ليقصي معادلة «المسيطر والمسيطر عليه» من الجدل الفلسفي حول السلطة، ويوجه طروحاته الفلسفية باتجاه القوى المتصارعة والمتواجهة[46].

من هنا، يبدأ فوكو تحليله للسلطة من المستوى الجزئي، وذلك بالبحث عن العلاقات المحلية للقوة بدلًا من الحديث عن المستوى الكلي الذي يُعبر عنه بالسيطرة والمتمثل بالدولة، أي إن فوكو يبدأ بالسلوك والتفاعلات الفردية التي، وعلى الرغم من ظهورها بأنها جزئيات دقيقة، ليست ذات قيمة، إلا أنها ذات أهمية كبيرة في نظر فوكو مثل البنية التنظيمية لأي مؤسسة، ومواعيد الحضور والانصراف في العمل، الشهادة المدرسية والجامعية، اختيار نوعية اللباس وشكله... وغيرها؛ إذ إن كل ذلك يكشف عن آليات الضبط والمراقبة التي تمتد لتشمل جميع مناحي الحياة[47].

تفترض دراسة السلطة على المستوى الجزئي، عند فوكو، أن يجري التعامل معها كاستراتيجية تتجاوز أنماط التملك والمنع والممارسات القمعية عمومًا، وتمتزج بكل كثافة مع عمق المجتمع، وبذلك لا يقتصر أفقها في نظام الدولة أو الطبقة أو القانون. ومن أجل الفهم العميق لهذا المستوى الجزئي يجدر التخلي عن التصور الكلي للسلطة، والعمل على تقديم تصور تصاعدي من أسفل إلى أعلى. وهذا ما دفع فوكو إلى رفض الاستناد إلى المقولات الكبرى مثل «البرجوازية» أو «الرأسمالية» لتفسير العلاقات الواقعية العينية في المجتمع، بل على العكس يتطلب الانطلاق من الميكانزيمات المتناهية الصغر[48].

أما في ما يتعلق بمشكلات السيطرة وأنماطها المتنوعة التي استحوذت عليها الدولة سابقًا، من خلال استحواذها على مجمل العلاقات السلطوية، فيرى فوكو أن مرد ذلك إلى أن تلك العلاقات السلطوية كانت تنشأ في النمط العام للدولة وتتفرع منه، كما أن عملية «دولنة مستمرة» امتدت إلى المجالات التربوية والاقتصادية والأسرية والجنسية، وكانت الدولة تفترض علاقات

(46) العيادي، ص 54.

(47) Taylor, p. 19.

(48) ولد أباه، ص 184.

السلطة بدلًا من أن تكون مصدرها، وهذا ما عبر عنه فوكو عندما أوضح أن نشوء الحكومة هي حالة أسبق لنشوء الدولة؛ إذ إن المقصود بالحكومة هو قوة التأثير في مظاهرها كلها، وأن تنظيم العلاقات التي هي أساس قوام السلطة - الحكومة، هو علاقات جزئية أو على المستوى الجزئي، ويدور حول نواة رئيسة: سلطة السيد أو القانون، بالنسبة إلى الدولة، أو سلطة الأب بالنسبة إلى الأسرة، أو سلطة المال أو الذهب أو الدولار بالنسبة إلى السوق، أو سلطة الله بالنسبة إلى الدين، أو سلطة الجنس بالنسبة إلى المؤسسة الجنسية[49].

في مقابل «دولنة المجتمع» يطالب فوكو بما أطلق عليه «حكمانية الدولة الحديثة» (governmentalized society) التي تجد أصولها في الدولة الرعوية أو السلطة الرعوية، والتي تمتاز - كما يرى فوكو - بكونها تهدف إلى تحقيق الخلاص للأفراد في العالم الدنيوي والآخروي، كما أنها سلطة لا تأمر فحسب، بل تضحي بنفسها من أجل الرعية، كما أنها لا تهتم بالمجتمع في شكله الكلي فحسب، بل بكل فرد على حدة. وهذا النمط من السلطة لا يمكن ممارسته من دون الاطلاع على ما يريده الناس من السلطة وما يتوقعونه منها[50].

على العموم، يهدف التشخيص الذي يقدمه فوكو للجدلية الفلسفية بين المعرفة والسلطة، أساسًا إلى تبيان حقيقة السلطة وتفكيك مفاهيمها الفلسفية من خلال مناقشة الحقائق التي تنتجها السلطة كواقع وممارسة. فالمعرفة والحقيقة هما الطريق المثلى لكشف ما يتضمنه مفهوم السلطة من أدوات قمعية وإكراهية بغض النظر عن طبيعة هذه السلطة ومسماها، وبغض النظر عن المستوى الذي تنشط ضمنه هذه السلطة، سواء أكان ذلك على مستوى أجهزة الدولة وعلاقاتها العمودية مع الأفراد والمجتمع ككل أم على مستوى العلاقات السلطوية داخل المجتمع ذاته. ومن هنا فإن مناقشة مفهوم السلطة على هذين المستويين يمثل الأساس العلمي لفهم التصور الفلسفي للسلطة عند ميشيل فوكو. وهذا ما سيكون محور الفصل الآتي من هذا الكتاب.

---

(49) دلوز، ص 84.

(50) الزواوي بغورة، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000)، ص 245.

الفصل الرابع

السلطة بين الدولة والمجتمع

إن تتبع منهجية ميشيل فوكو في حفرياته المعرفية حول مفهوم السلطة وبنيتها، يظهر بدايةً أنه كان يسعى دومًا إلى تشخيص حالة العنف والإكراه الذي يتضمنه هذا المفهوم، والبحث في البنية المعرفية والسلوكية لهذا العنف سواء بنمطه المادي أم نمطه المعنوي، بالتركيز على الدولة كونها مصدرًا لهذا العنف ومؤسسة تقوم أساسًا على ممارسة العنف على الأفراد والجماعات. فالدولة بوصفها المالك الأصيل للسلطة في المجتمع، هي أيضًا المصدر الأصيل لانتشار العنف في المجتمع، أي إن الانتقال من حالة السلطة الشاملة في المجتمع والمتمثل بالدولة، إلى حالة السلطات المنبثة في المجتمع أفقيًا وعموديًا، هو بالضرورة نقل حالة العنف (ماديًا ومعنويًا) من مستوى الدولة إلى مستوى المجتمع والأفراد.

تمثل دراسة ميشيل فوكو للسلطة ومحاولة تحديد مفهومها على جميع المستويات، محاولة لدراسة قضية من أهم القضايا التي ترسخت في العقل البشري منذ آلاف السنين، وتتمثل بالعلاقة غير السوية دومًا بين الحاكم والمحكوم، الآمر والمأمور، صاحب السلطة والخاضع لهذه السلطة. ودور العنف والإكراه كونها وسائل لممارسة السلطة في تحديد أطر هذه العلاقة السلطوية والتفاعلات الدائرة ضمن هذه الأطر.

من هنا، فإننا نتفق إلى حد كبير مع الرأي القائل إن ميشيل فوكو وأول مرة في تاريخ الفلسفة السياسية، سعى إلى قلب نظرية وأفكار العقد الاجتماعي التي مثلت ومنذ قرون عدة شعارًا لا يمس للمدنية والحداثة، من خلال تقديمه طروحات جديدة لفهم العلاقة بين الفرد والمجتمع والدولة أو النظام السياسي. فإذا كان العقد الاجتماعي يتطلب تنازل الفرد عن حقه الطبيعي في ممارسة السلطة إلى الحاكم، وذلك بهدف حماية حياة وحرية هذا الفرد وحقه في الحياة

الطبيعية الآمنة والمستقرة، فإن هذا التنازل لا يتضمن بأي حال من الأحوال تنازل الفرد للحاكم عن حقه في الحياة؛ إذ لا يمكن أن يمنح الفرد للحاكم حق سلب حياته، فالتفويض الأساسي بحسب أسس العقد الاجتماعي كان يتضمن تفويض الفرد للحاكم حق حمايته والدفاع عن حياته وللحيلولة دون الوصول بالمجتمع إلى حالة من شريعة الغاب، وبذلك فإن وظيفة الحاكم هي الحفاظ على حياة الأفراد وليس نزعها مهما كانت مبررات وغايات ذلك، فلا يمكن التنازل عن حق الفرد في الحياة لأي سلطة مهما كانت[1].

عند الانتقال إلى المستوى الثاني من العلاقة السلطوية والمتمثل بمنظومة العلاقات السلطوية المنتشرة داخل المجتمع، نجد أن فوكو ينظر إلى هذه العلاقات بوصفها انعكاسًا للعلاقة بين سلطة الدولة من جهة، والمجتمع وأفراده من جهة أخرى، وذلك من خلال التعامل مع السلطة من منطلق أنها تمثل نمط من تدرج الهيمنة والسيطرة يتطابق مع التوزيع الهرمي لطبقات المجتمع وفئاته[2].

يسعى هذا الفصل إلى تحديد مفهوم السلطة عند فوكو من خلال تفصيل رؤية فوكو الفلسفية للسلطة على مستوى الدولة، ومناقشة العلاقة بين السلطة والدولة، ومن ثم الانتقال لتفصيل رؤية فوكو لمفهوم السلطة على مستوى العلاقات السلطوية داخل المجتمع.

أولًا: السلطة والدولة

لا يتعامل فوكو مع الدولة بوصفها مفهومًا بالمعنى نفسه الذي تعامل فيه كثير من الفلاسفة والمفكرين الذين تناولوا مفهوم السلطة وعلاقته بالدولة، أي

---

(1) حسن المصدق، «البيولوجيا السياسية بين سلطة المعرفة ومعرفة السلطة: قراءة في تقنيات الرقابة والمراقبة في أعمال فوكو الفلسفية»، **الفكر العربي المعاصر**، السنة 29، العددان 142-143 (2008)، ص 39. وللتفصيل يُنظر أيضًا: Carrietta Jackson, «Double Talk: The Duality of Liberative and Constrictive Messages about Social Power and Moral Authority Conveyed through Black Preaching» (PhD. Dissertation, Drew University, New Jersey, 2009), pp. 203-206.

(2) محمد علي الكردي، **وجوه وقضايا فلسفية: ديدرو، بطاي، فوكو** (بيروت: دار المستقبل، 1998)، ص 79.

بمعنى البحث في توظيف الدولة «كيان» للسلطة كونها أداة تحقق غايات قيام الدولة وتؤمن عناصرها الرئيسة، فهو لم يهتم بالسعي إلى مناقشة دور الدولة بوصفها مجموعة من مؤسسات أو أجهزة تمتلك صناعة القرار، ولم يهتم بدراسة النظريات أو الأيديولوجيات التي تفسر سلطة الدولة أو مدى مشروعية هذه السلطة من عدمها، لكن اهتمامه تركز فحسب على «كيف» أصبح الأفراد في ظل الدولة الحديثة مجرد أدوات تتحكم الدولة بحياتهم، وبعملهم، وإنتاجهم، وإنفاقهم، وأخيرًا بموتهم[3].

الدولة عند فوكو هي في المقام الأول كيان يبحث عن المصلحة، وبما أن مصلحة الدولة هي الأساس، فإن أي حديث في طبيعة السلطة التي تمتلكها الدولة، أو مصدر هذه السلطة يصبح أمرًا ثانويًا عند المقارنة مع ما يعرف بالمصلحة الوطنية أو القومية؛ إذ إن الحفاظ على استقلال الدولة وأمنها ضد الأخطار الخارجية والداخلية يدفعها، كما يرى فوكو، إلى العمل على تنمية قدراتها التكنولوجية وأساليبها المعرفية، بغض النظر عن تأثير هذا التطوير في أفراد الشعب، فتبدأ السلطة المتمثلة بالدولة بالتعامل مع السكان بوصفهم مجرد أرقام تدخل في حسابات القوة القومية للدولة، وبذلك فإن كل شأن من شؤون حياتهم مسخّر أساسًا لتحقيق مصلحة الدولة والسلطة[4].

يرفض فوكو التسليم بأن تطور سلطة الدولة تاريخيًا جاء نتيجة لنظريات العقد الاجتماعي، كما يرفض الاعتراف بالسلطة كونها نتيجة لمفهوم «الغلبة» بمظهره العسكري أو السياسي، فهو يقدم عرضًا لمجموعة من التطورات المهمة التي يمكن من خلالها فهم ظهور سلطة الدولة وكيف أصبحت واقعًا لا يمكن إنكاره؛ إذ يرى فوكو أن سلطة الدولة تطورت من خلال تحويل جميع شؤون الأفراد إلى اختصاص مؤسسات هي في النهاية جزء من السلطة، سواء في مجالات التعليم أم الصحة أم التربية وحتى الشؤون الدينية، حيث أصبحت

James D. Marshall, *Michel Foucault: Personal Autonomy and Education*, Philosophy and Education (3) 7 (Dordrecht, NL: Kluwer Academic Publishers, 1996), p. 115.

(4) محمد علي الكردي، **نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1992)، ص 418.

الدولة بمنزلة الأب للأفراد؛ إذ لا يمكنهم التصرف في شؤون حياتهم الكثيرة من دون الرجوع إليها. وهذا ما يخلق، بحسب فوكو، نمطًا سلطويًا مقنعًا للدولة في جميع مجالات حياة الأفراد[5].

شكلت طروحات فوكو في العلاقة بين السلطة والدولة اختراقًا واضحًا لمفهوم مركزية السلطة، فهو في سعيه لإثبات انتشار السلطة في بنية المجتمع ككل، كان يعارض فكرة أن السلطة هي اختصاص أجهزة الدولة، ويجب أن يتم فهمها في هذا السياق فحسب، لكن فوكو كان في المقابل يهدف إلى خلق بنية فكرية وفلسفية تتعامل مع السلطة بوصفها منتجًا لا يمكن احتكاره من جهاز معين أو من طبقة معينة، أو من فئة معينة في المجتمع، وبذلك كان أول من طرح فكرة البحث عن السلطة بعيدًا من الدولة[6].

يقول فوكو في مقابلة شخصية له حول منهجيته الفلسفية في التعامل مع العلاقة بين السلطة والدولة «أنني لا أدعي أن أجهزة الدولة وأدواتها غير مهمة، ولا أريد القول إن الدول غير مهمة، ما أريد قوله إن علاقات السلطة، والتحليل الذي يجب أن يتم لهذه العلاقات، هي بالضرورة أمور تمتد إلى ما بعد حدود الدولة»[7]. وهنا لا يقصد فوكو حدود الدولة بالمعنى الجغرافي (borders)، لكن الحدود بمعنى (limits)، أي بمعنى الاقتصار أو الاكتفاء بالدولة كونها مصدر للسلطة وبوصفها مالكة لها. وهو الأمر الذي يرفضه فوكو كما ذكرنا سابقًا.

من هنا، يلاحظ من معظم تحليلات فوكو في السلطة، أنه لم يلجأ إلى تحليل السلطة من المنحى المفاهيمي السائد سابقًا، ففي كتابه الأمن، الإقليم، السكان الذي كتبه في عام 1977 ونشر في عام 2004، لم يتطرق فوكو إلى

---

(5) Geoff Danaher, Tony Schirato and Jen Webb, *Understanding Foucault* (London; Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, 2000), p. 89.

(6) Magnus Hörnqvist, *Risk, Power, and the State after Foucault* (London; New York: Routledge, 2010), p. 21.

(7) Michel Foucault, «Body/Power and Truth and Power,» in: *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, Colin Gordon (ed.), Colin Gordon et al. (trans.) (Brighton, Sussex: Harvester Press, 1980), p. 60.

الدولة من المنظور التاريخي ولا من المنظور الجينالوجي، وعوضًا من ذلك، قام بعمل «إعادة تموضع» (resituate) لمصطلح «الدولة» ضمن مجال الممارسة التي أطلق عليها (governmentality)، أي بمعنى «الحكمانية»، ويقول في هذا الخصوص: «ما أود أن أظهره، هو كيف أن ظهور الدولة بأنها قضية سياسية محورية، يمكن حقيقة أن يقع في سياق التاريخ العام للحاكمية، أو إذا أردت، في مجال ممارسة السلطة»[8].

يحاول فوكو هنا القول إن فكرة الدولة بوصفها كيان ومفهوم، يستحوذ على جميع علاقات السلطة ترسخت في الأذهان ليس نتيجة لأن هذه العلاقات السلطوية تنشأ في شكل الدولة وتنطلق منه، حيث يعد أصلًا لها، لكن، لأن منهجية «الدولنة» التي تواصلت عبر قرون متعاقبة، فرضت تأثيرها في مناحي الحياة كلها من أنظمة تعليمية وقضائية واقتصادية وأسرية وجنسية وغيرها، وبالتالي اندمجت هذه الأنظمة الاجتماعية بنمط كلي وشامل في مفهوم الدولة، وأضحت الممارسات السلطوية السائدة ضمنها، جزءًا أصيلًا من الممارسات السلطوية الخاصة بالدولة ككيان، فالدولة هي في المحصلة النهائية نتاج لعلاقات السلطة وليست مصدرًا لها[9].

يتساءل فوكو، «هل من الدقة القول إن أولئك الذين يتكلمون على الدولة، وتاريخها، وتطورها، هم حقيقة يتكلمون على ذلك الشيء الذي يمكن أن يكون «الدولة»؟ ماذا إذا كانت الدولة ليست أكثر من كونها تعبيرًا عن طريقة لممارسة الحكم؟ ماذا إذا كانت الدولة ليست أكثر من كونها نمطًا من أنماط الحكمانية؟ ماذا إذا كانت هذه العلاقات السلطوية التاريخية كلها التي اتخذت شكلها تدريجًا على أساس عملية متعددة الأشكال، هي الأساس الذي أدى إلى قيام الدولة؟»[10].

---

(8) Michel Foucault, *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-1978*, Michel Senellart (ed.), Gragan Burchell (trans.) (Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan: République française, 2007), p. 235.

(9) يُنظر: جيل دلوز، **المعرفة والسلطة: مدخل إلى قراءة فوكو**، ترجمة سالم يفوت (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987)، ص 83.

(10) Foucault, *Security*, p. 325.

لكن هذا الطرح من فوكو لا يقود إلى القول إنه يرفض الاعتراف بأهمية الدولة أو أنه يَعدّها كيانًا هامشيًا في تحليله مفهوم السلطة، بل هو يقدم تحليلًا جديدًا في العلاقة بين الحكومة أو النظام السياسي والدولة، وبين الدولة والمجتمع أيضًا. وإن كنا نرى في هذا الطرح نوعًا من الخروج أو الشذوذ على قواعد الفلسفة السياسية المألوفة منذ عشرات القرون، إلا أن هذا لا يمنع من التعرف إلى مسوغات فوكو في طرحه هذا.

يقول فوكو: «يجب عدم النظر إلى الدولة على أنها وحش أسطوري نما تاريخيًا وتطور كتهديد عضوي فوق المجتمع، لكن ما يجب أن نظهره هو الكيفية التي استطاع فيها المجتمع المدني أو المجتمع المحوكم (governmentalized society) ومنذ القرن السادس عشر، أن يصوغ وينظم شيئًا هشًا وضعيفًا يدعى الدولة. فالدولة ليست سوى حلقة من حلقات الحكومة، وليست الحكومة هي أداة من أدوات الدولة. الدولة هي حلقة من حلقات حوكمة المجتمع»[11].

نجد هنا أن فوكو يهدم مسلّمة فكرية وفلسفية سادت طويلًا، ومفادها أن السلطة هي سلطة الدولة فحسب، وأنها تنحصر في جهاز الدولة، ولا يمكن أن تنفصل عنه، وحتى السلطات التي لا تنتمي إلى الدولة، لا يمكن أن يطلق عليها سلطات منفصلة، كونها لا تتمتع إلا بانفصال مظهري عن سلطة الدولة، فهي في المحصلة النهائية ليست سوى امتداد لسلطة الدولة وأدوات لتنفيذ وتحقيق أهداف هذه السلطة. ويرفض فوكو ذلك، مؤكدًا أن الدولة بحد ذاتها هي مفعول أو ناتج، وأنها «أثر للمجموع، ونتيجة لكثير من الدواليب والبؤر التي تجد موضعها في مستوى مختلف أتم الاختلاف عن ذلك الذي توجد فيه السلطة، وتمثل من جهتها (أساسًا لا مرئيًا لها) أي «ميكروفيزيائية السلطة»»[12].

(11) Ibid, p. 325.

(12) دلوز، ص 32.

يقول فوكو في توصيفه العلاقة بين الدولة والسلطة، إن السلطة كأداة من أدوات الدولة تعني «الاستراتيجيات التي بواسطتها تفعل موازين القوى فعلها، والتي تتجسد خطتها العامة أو تبلورها المؤسسي في أجهزة الدولة»[13]. ومع اعتراف فوكو هنا أن أجهزة الدولة تمثل انعكاسًا لنمط سلطوي يمكن أن يعزى إلى الدولة كأساس - كما يرى عدد من النظريات السياسية سواء الليبرالية أم الماركسية - إلا أنه يُصر على أن التركيز على الدولة فحسب، كونها مصدر للسلطة يفقد التحليل الفلسفي والسياسي لمفهوم السلطة الكثير من المعطيات الأساسية. ويدلل على هذا الطرح بعرض مثال للثورة البلشفية التي غيرت جهاز الدولة بنمط فعلي، لكنها لم تنجح بتغيير المفاعيل المختلفة للسلطة التي ظلت تفعل فعلها في المجتمع الشيوعي[14].

يرى فوكو أيضًا أن الخلط الكبير حول أهمية الدولة كمصدر للسلطة ناجم أساسًا من كون المجتمعات المختلفة وفي سعيها للوصول إلى الرقي والتطور خلقت نمطًا من الانضباط الاجتماعي الذي أضحى في ما بعد مرادفًا لأجهزة الدولة ومؤسساتها، فهذا النمط من السلطة المجتمعية يجب ألا يفهم على أنه مرادف لقطاعات وأجهزة خاصة تنتمي إلى الدولة.

يقدم فوكو مثالًا على ذلك جهاز الشرطة والسجن، ويرى أنه إذا كانت الشرطة، بوصفها مؤسسة، قد نظمت في شكل جهاز من أجهزة الدولة، وإذا كانت قد ألحقت بمركز السيادة السياسية، فإن نوع السلطة التي تمارسها والآليات التي تعتمدها في ذلك، والتي تضطلع بإشاعة النظام والانضباط داخل أدق مستويات الحقل الاجتماعي، هي دليل على استقلالها الكبير عن الجهاز القضائي، وربما السياسي أيضًا. فالسجن كأداة تضطلع بتنفيذ العقاب، يتمتع بنوع من الاستقلالية الذاتية التي هي ضرورية لضمان تنفيذ مهماته بدقة، وبذلك

(13) ميشال فوكو، **تاريخ الجنسانية: 1 - إرادة العرفان**، ترجمة محمد هشام (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2004)، ص 115.

(14) الزواوي بغورة، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000)، ص 243.

فإن سلطة السجن قد تتجاوز سلطة جهاز الدولة ذاته، مع أن إنشاء السجن جاء كهيئة لتخدم هذا الجهاز[15].

نرى من خلال هذا الطرح أن ميشيل فوكو يحاول أن يقودنا إلى فهم معين عن طبيعة العلاقة بين السلطة والدولة، وهذا الفهم ينطلق من السؤال في شأن ما إذا كانت هناك أسباب للافتراض بأن ظروفًا أو معطيات معينة، تؤثر بممارسة السلطة من جهة ضرورة ذلك أو عدمه. فعند العودة إلى التقاليد النظرية في الفلسفة السياسية نجد بأن ماكس فيبر وتلامذته يرون أن الدولة تختص وتتميز بقدرتها على ممارسة السلطة القمعية. فالدولة كما يراها فيبر هي تنظيم يحتكر شرعية استخدام القوة في إقليم معين، والقوة هنا بالطبع هي القوة الفعلية (physical force)[16].

أما مفهوم الدولة وعلاقته بالسلطة عند الماركسيين فيُختزل بالنظر إلى الدولة بوصفها بنية سياسية رأسمالية. وهنا يقيم الماركسيون علاقة واسعة بين ممارسة السلطة من الدولة وعلاقات الإنتاج الرأسمالية[17].

من دون الدخول في تفصيلات الطرح الماركسي حول الصراع الطبقي وضرورة بناء المجتمع الاشتراكي، فإن ما يهمنا هنا في الأنموذجين السابقين هو أن طرح ماكس فيبر يمثل الحالة التقليدية في تحديد مفهوم الدولة، وعلاقتها بالسلطة وممارستها، وأن الدولة هي الأساس، أما الأرض والمجتمع والسكان، فليسوا سوى عناصر مكونة لهذه الدولة. في حين يحاول الطرح الماركسي أن يشير إلى أن الدولة هي نتاج لحالة من ممارسة السلطة المحكومة بعلاقات الإنتاج الرأسمالية التي لا بد من أن تنتهي بهزيمة هذه السلطة مع قيام

---

(15) ميشيل فوكو، **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**، ترجمة علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 253. ويُنظر أيضًا: Charles Bright, *The Powers that Punish: Prison and Politics in the Era of the «Big House,» 1920-1955*, Law, Meaning, and Violence (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996), pp. 293-298.

(16) يُنظر: Martin Shaw, *Theory of the Global State: Globality as Unfinished Revolution*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), p. 43.

(17) Hörnqvist, pp. 21-22.

مجتمع البروليتاريا. وهنا نرى رؤية ميشيل فوكو قريبًا من هذا الطرح في نقطة مهمة، هي دور الدولة بوصفها كيانًا مهيمنًا في المجتمع، وكيفية توظيف الدولة للسلطة كونها أداة من أدوات الحفاظ على كيانها واستقرارها. كما أن فوكو يرى أيضًا بأن المجتمع أسمى من الدولة، انطلاقًا من أن المجتمع هو الأساس وليس الدولة[18].

عندما يتحدث فوكو عن سلطة المجتمع، أو مجموع العلاقات السلطوية في المجتمع بوصفها حالة أسمى من سلطة الدولة، فإنه وإن لم يعلن ذلك بوضوح، يهدم أحد الأسس التي قامت عليها الدولة منذ آلاف السنين، وهي حيازتها السلطة، ويقدم طرحًا أقوى في استدلالاته المنطقية من الطرح الماركسي حول الدولة عندما عارض الطرح الهيغلي حول العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني[19]، بل هو طرح يتضمن أيضًا نقدًا خفيًا للماركسية، حين يشير إلى أن الماركسية ذاتها قد منحت الدولة أهمية نظرية واضحة كونها جهاز للسلطة، وأظهرت تناقضًا عندما تحدثت عن الحزب القائد الذي يَعدُّ نفسه مصدرًا للسلطة، وهو في الوقت نفسه يحاول الوصول إلى سلطة الدولة. وشكلت هذه الحالة الماركسية استدلالًا إضافيًا لمفهوم فوكو حول السلطة، بأن سلطة الدولة ما هي إلا نتاج لعلاقات سلطوية مجتمعية[20].

إذًا، الدولة عند ميشيل فوكو هي نتاج أو تطور لضرورة استخدام السلطة ومحاولة توظيفها في المجتمع، كما أنه يذهب أبعد من ذلك عندما ينظر إلى

---

(18) لمزيد من التفصيل يُنظر: Barry Smart, *Foucault, Marxism and Critique*, Routledge Library Editions: Michel Foucault, 2nd ed. (London; New York: Routledge, 2013), pp. 119-122.

(19) تناول ماركس طروحات هيغل حول الدولة والمجتمع المدني، وكان يرى بعكس هيغل أن الدولة هي التي تمثل المجتمع المدني وليس العكس، ويقول: «ينطلق هيغل من الدولة ويجعل من الإنسان الدولة في حالة الذاتية، وأما الديمقراطية فتنطلق من الإنسان وتجعل من الدولة الإنسان في حال الموضوعية. وكما أن الدين ليس هو الذي يخلق الإنسان، وإنما الإنسان الذي يخلق الدين، فإن الدستور لا يخلق الشعب، وإنما الشعب هو الذي يخلق الدستور... وليس القانون هو الذي يخلق الإنسان، وإنما الإنسان هو الذي يخلق القانون». يُنظر: هاشم صالح، «فيلسوف القاعة الثامنة»، **الكرمل**، العدد 13 (1982)، ص 41.

(20) دلوز، ص 41.

التطور في علم السياسة بأنه منتج وُظّف من مجتمعات معينة من أجل ترسيخ وتقنين عمليات ممارسة السلطة من أنظمة الحكم أو الحكومات داخل المجتمع، فالضرورة التي فرضت وجود الدولة هي تبرير للحاكمية وأداة لها من أجل تنظيم تطورها، ويقول فوكو: «إن علم السياسة طوره الألمان في القرن الثامن عشر... لأن ضيق التقسيمات الإقليمية كان يمكّنهم من الوصول إلى وحدات من الأسهل بكثير مراقبتها، نظرًا لوجود الأدوات التقنية والتصورية في ذلك العهد... إن علم السياسة هو النمط الذي اتخذته تكنولوجيا حكومية يسيطر عليها مبدأ داعي المصلحة العليا»[21].

عندما طرح فوكو مصطلح «حكمانية الدولة الحديثة» تحدث عن مفهوم الحكمانية أو الحوكمة بوصفها «مجموع المؤسسات والعمليات والتحليلات والحسابات التي تسمح بممارسة ذلك الشكل الخاص والمعقد من السلطة، والذي يتخذ هدفًا أساسيًا هو السكان»[22].

من هنا، يرى فوكو أن التكنولوجيا وتقنيات المراقبة، إضافة، بالطبع، إلى أنماط معينة من الممارسات السياسية هي التي حولت الأفراد إلى عناصر وظيفية من عناصر الدولة. وطوّرت هذه الحالة من العلاقة السلطوية بين الدولة والأفراد إلى إطار عام يضمن كون الدولة طرفًا رئيسًا في العملية السياسية التي أضحى يطلق عليها السياسة العقلانية أو الرشيدة والتي تعتبر تطويرًا لطروحات مكيافيلي، ويرى فوكو أن هدف هذه السياسة الرشيدة ليس تعزيز سلطة الأمير بل تعزيز سلطة الدولة ذاتها[23].

لتوضيح مفهوم الدولة صاحبة السلطة أو مالكة السلطة، يقدم فوكو عرضًا جينالوجيًا لأنموذجين من نماذج الدولة السلطوية، ويميز بين هذين الأنموذجين استنادًا إلى اتجاهات ممارسة السلطة في كل أنموذج. ويتمثل الأنموذج الأول

---

(21) ميشيل فوكو، «مولد السياسة الحيوية»، في: **دروس ميشيل فوكو 1970-1982**، ترجمة محمد ميلاد (الدار البيضاء: دار توبقال، 1988)، ص 59.

(22) بغورة، ص 243.

(23) Marshall, p. 115.

بالشكل الشمولي لنظام الحكم (Totalitarian) الذي يهدف إلى زيادة سلطة الدولة إلى الحد الأقصى، ويستند هذا الشكل من أشكال أنظمة الحكم إلى مفهوم الوحدة بين المعرفة والحكم، وتكون الدولة في هذه الحالة عبارة عن دولة منغلقة على نفسها، وتمارس سلطتها على كل ما هو موجود في أراضيها بدرجة عالية تصل إلى التدخل في أدق شؤون الحياة وأكثرها خصوصية بالنسبة إلى الأفراد. أما الشكل أو النمط الثاني من سلطة الدولة فيعبر عنه بسلطة الدولة الضامنة للسلطة الفردية، وهي ما يُعبر عنه بالدولة الليبرالية أو أنظمة الحكم ذات الطابع الليبرالي التي تعترف بمسؤوليات خاصة للدولة عن الحريات الفردية. وهذا المفهوم للسلطة يتمحور في وحدة المعرفة والحكم والحيلولة من دون انتقال الدولة من حالة النظام الرشيد إلى حالة من حالات النظام الشمولي[24].

عمومًا، سعى فوكو من خلال تطويره إشكالية الحكمانية إلى الكشف عن التكوين التاريخي للدولة، وأهمية الأبعاد الاستراتيجية والتكتيكية لعلاقات السلطة، والخطابات المتعلقة بها. وفي ظل رفضه التحليلات المختلفة للدولة ولسلطة الدولة، قام بخلق مساحة للكشف عما أطلق عليه التبلور متعدد الأشكال (polymorphous crystallization) والمتضمَّن في التغيرات المتبادلة في تكنولوجيا السلطة وأهداف الحكم ومشروعات الحكمانية ونماذج الرؤى السياسية التي انتهى من خلالها إلى نتيجة أن الدولة ليست سوى تأثير متنقل لنظام متعدد الحاكميات[25].

بذلك، تقدم فكرة الحكومة بأنها تصنيف استراتيجي لعلاقات السلطة عند فوكو مساهمة لجسر الهوة بين مستويي السلطة «التنوع الجزئي» (micro-diversity) و«الضرورة الكلية» (macro-necessity)، فكما يرى فوكو، فإن التركيز على السلطة على المستوى الجزئي يتحدد بتدرج معين، لكن يطبق عبر عدد من

(24) Mark Olssen, *Michel Foucault: Materialism and Education*, Critical Studies in Education and Culture Series (Westport, CT: Bergin & Garvey, 1999), p. 30.

(25) Bob Jessop, *State Power: A Strategic-Relational Approach* (Cambridge; Malden, MA: Polity, 2008), p. 148.

التدرجات الأخرى للسلطة. لذلك، كان طرح فوكو للسياسة الحيوية يتطلب منه مزيدًا من التوضيح حول الاستراتيجيات الخارجية للدولة من جهة والخط العام لممارسة السلطة داخل الدولة، والآليات التي توظفها الدولة للتوفيق بين توجهاتها ومصالحها الخارجية وممارساتها التي تواجه بها المعارضة أو المقاومة لهذه السلطة داخل المجتمع[26].

أخيرًا، ما يهمنا في طرح فوكو في العلاقة بين السلطة والدولة، هو توصيفه عملية الانتقال المجتمعي من المجتمعات الرعوية القديمة مرورًا بالمجتمعات الإقطاعية وحتى ظهور المجتمعات الحديثة، وأثر هذا الانتقال في صورة الدولة الحديثة وآليات تعاملها مع السلطة، حيث شهدت هذه المجتمعات تعزيزًا لأجهزة أساسية في المجتمع أدت إلى تطوير مفهوم الدولة، كأجهزة الأمن والصحة والتعليم، وتطور عدد من المعارف حول الإنسان الذي وظفته الدولة في تعزيز سلطتها بغرض تحقيق أفضل وسائل الحكم.

أما الطرف الأهم في تحليلات فوكو حول مفهوم السلطة فهو المجتمع الذي يُعد الأكثر ارتباطًا بهذا المفهوم، كما يرى فوكو، فسيتم مناقشة علاقته مع السلطة في الصفحات التالية.

ثانيًا: السلطة والمجتمع

إن السلطة بوصفها مفهومًا فلسفيًا وسياسيًا واجتماعيًا واقتصاديًا وحتى دينيًا، وفي جميع الحقول المعرفية عمومًا، تنطلق أساسًا من ثنائية الآمر والمأمور، الحاكم والمحكوم، أي إنها في المحصلة النهائية وصفًا لحالة ثنائية الأطراف تتمثل بالخاضع والمخضوع له، وإذا كان المخضوع له يمكن أن يكون فردًا أو مؤسسة أو دولة أو طبيعة أو إله أو غيره، فان الخاضع دومًا يتمثل بالفرد أو مجموع الأفراد، أي المجتمع. إذًا، السلطة هي حالة مجتمعية قبل أن تكون سياسية أو اقتصادية أو قانونية أو دينية أو غير ذلك. من هنا، يمكن فهم

(26) Ibid., p. 153.

الاهتمام الكبير الذي أولاه ميشيل فوكو للمجتمع في محاولة تفسير مفهوم السلطة وتحليله.

يشير المفكر السياسي الفرنسي جورج بوردو في محاولته تفسير نشوء السلطة إلى أنها «قوة في خدمة فكرة»، أي إن عنصري السلطة هما قوة الإكراه المادي والفكرة، وهو يجعل من الفكرة جوهر السلطة الحقيقي حين يجعل القوة في خدمة الفكرة. والفكرة بحسب ما يرى بوردو تعني النمط أو التصور الذي يسعى المجتمع للوصول إليه، وهذا يعني أن ظهور السلطة ما هو إلا استجابة لضرورات المجتمع، فالسلطة أداة يجري تسخيرها لتحقيق طموحات المجتمع وأفكاره[27].

في المقابل، نجد يورغن هبرماس ينتقد الطروحات الفلسفية التي تربط بين السلطة والمجتمع، ويؤكد أنها طروحات متعالية وغير واقعية، انطلاقًا من أن السلطة لا تعبر عن مفهوم اجتماعي. كما أن مفهوم السلطة ليس مفهومًا إجرائيًا يمكن أن يساعد في تحليل الظاهرة السياسية داخل المجتمع[28].

إلا أن فوكو في سعيه لإعلاء قيمة المجتمع كونه محددًا أساسيًا في مفهوم السلطة، يُصر على أن التجارب الحضارية والاجتماعية بشكلها الجزئي مثل الجريمة والجنون والمرض وحتى الجنس، تمثل بنية معرفية ذات دلالات بالغة الأهمية، يمكن أن يستخلص منها وصفًا لأنماط عمليات الترشيد والعقلانية التي تساهم في تحديد مفهوم السلطة، بوصفه نتاجًا للعمليات والتفاعلات الاجتماعية التي لازمت نشأة المجتمعات الليبرالية الحديثة. وبذلك فإن فوكو لا يسعى إلى دراسة السلطة وتحليلها بوسائل «صورية مجردة، ولا انطلاقًا من معقوليتها أو ضرورتها الداخلية، وإنما من جهة انعكاساتها على المجتمع

(27) يُنظر: جورج بوردو، **الدولة**، ترجمة سليم حداد، ط 3 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2002)، ص 113.

(28) «هابرماز قارئًا فوكو: كشف حقيقة العلوم الإنسانية بواسطة نقد العقل»، ترجمة جورج أبو صالح، **العرب والفكر العالمي: مجلة النصوص الفكرية والإبداعية والنقدية**، العددان 17-18 (شتاء - ربيع 1992)، ص 12.

في كليته من خلال جميع صور المقاومة التي تتشكل فيه حيالها، الأمر الذي يمكّنه من تحليل القوى الفعلية من خلال تصادم الاستراتيجيات الاجتماعية المتعارضة والأهداف السياسة الملازمة لها[29].

يتضح هنا ما يمكن أن نطلق عليه «ثورة فوكو الفلسفية»، أو كما سمّاها بول فين «ثورة في المنهج» جاءت - وكما ذكرنا سابقًا - لتنقل الفلسفة من مرحلة التنظير إلى مرحلة الاحتكاك مع قضايا المجتمع بفاعلية، ومحاولة تغيير الواقع عمليًا، ليصبح أكثر حرية أو أقل ظلمًا. وبذلك جاءت مساهمات فوكو الفلسفية لتقدم تمحيصًا أركيولوجيًا لأسس المجتمعات الغربية الحديثة، والكشف عن سلبياتها، وليهدم المسلمة السائدة منذ أكثر من قرنين، بأن مؤسسات الحضارة الغربية ومقولاتها وأيديولوجياتها هي قانون كوني بدهي، لا تمكن مناقشته، وخلاصة الفكر والفلسفة والعلوم الإنسانية منذ آلاف السنين.

من هنا، جاء طرح فوكو بخصوص المفهوم الجديد للسلطة، ليكشف حقيقة أن المجتمعات الغربية الحديثة ليست إلا تكرارًا لحالة تاريخية سادت منذ قرون، فكما كانت المؤسسات الملكية في العصور الوسطى تتمتع بنوع من القداسة، وكانت الكنيسة الكاثوليكية تمنح السلطة السياسية شرعية مطلقة، أصبحت مؤسسات الحضارة الغربية الحديثة وقوانينها، تتمتع بدرجة مطلقة من القداسة أيضًا؛ إذ حُوّلت المؤسسات الاجتماعية إلى مؤسسات وأجهزة سلطوية تستند إلى قوانين مطلقة لا يمكن مناقشتها أو رفضها والتحرر منها[30].

هذه التقنية السلطوية التي ورثتها الدولة الحديثة عن الكنيسة القديمة، جعلت الدولة سلطة تتمتع بقوة هائلة، بسبب الأشكال والصيغ الشمولية التي تفسح لها المجال لتخترق جميع جوانب الحياة المجتمعية، من خلال توظيف إمكاناتها من تقنيات ووسائل حديثة لتطويع الأفراد وإضفاء الطابع الشمولي الضروري لفرض السيطرة على المجتمع بإحكام. وذلك ليس بهدف العناية

(29) الكردي، **نظرية المعرفة**، ص 414.

(30) صالح، ص 14.

بشؤون الأفراد ومصالحهم بقدر ما هو عناية بمصالح طبقات أو فئات اجتماعية معينة على حساب كامل المجتمع[31].

كان رفض فوكو استمرارية هذه الحالة السلطوية في المجتمعات الغربية، الحافز نحو التأسيس لفلسفة جديدة تهدف إلى تعرية هذه المؤسسات والأفكار والمقولات، ويفسح المجال لإمكانية تعديلها أو نسفها من جذورها المعرفية إذا تطلب الأمر، «فإذا كان كارل ماركس قد استطاع، بنجاح بالغ، الكشف عن آليات الاستغلال الذي يمارس على الطبقات العاملة للمجتمعات الرأسمالية، في القرن التاسع عشر، فإن ميشيل فوكو هو مفكر السلطة الذي استطاع الكشف عن خباياها وأسرارها في هذه المجتمعات بالذات، وفي النصف الثاني من القرن العشرين»[32].

استخدم فوكو الصفة التي مُنِحَت للمجتمعات الغربية الحديثة، وهي صفة «المجتمع الانضباطي» لتصبح محورًا لمعظم تحليلاته في مفهوم السلطة؛ إذ يَعدّ أن هذه الحالة التي يتمتع بها المجتمع هي المحصلة النهائية لتراكم تاريخي للأليات والتقنيات السلطوية التي تستهدف حياة الفرد. فالمؤسسات والأجهزة الحكومية والقوانين التي تضبطها وتنظمها هي أدوات تطبيع المجتمع وتدجينه وإخضاعه للسلطة، ويقول فوكو بوضوح «إن الدساتير المكتوبة في العالم منذ الثورة الفرنسية، والمدونات المحررة والمعدلة، وكل النشاط التشريعي الدائم والصاخب، كل هذا ينبغي ألا يخدعنا، فهذه الأشكال التي تجعل سلطة تطبيعية بالأساس تحظى بالقبول»[33].

هنا، نجد فوكو ينظر إلى المجتمعات الغربية الحديثة بوصفها مجتمعات سلطوية تستهدف مراقبة سلوك الأفراد وضبطه من الولادة حتى الموت، وهذا النمط السلطوي لم يكن سائدًا في العصور الملكية الكنسية؛ إذ كان ضعف القانون وعدم شموليته يتيحان للأفراد مجالًا واسعًا لخرق القانون والتهرب من

(31) الكردي، **نظرية المعرفة**، ص 415.

(32) صالح، ص 14.

(33) فوكو، **تاريخ الجنسانية**، ص 120.

تطبيقه، ولم يكن القانون أصلًا مطبقًا في جميع أنحاء المجتمع وعلى فئاته كلها، وهذا الأمر الذي تنبهت له الطبقات الاجتماعية البرجوازية بعد الثورة الفرنسية، خصوصًا مع ظهور الحاجة إلى التنظيم الاقتصادي والسياسي للمجتمع بهدف تحقيق أكبر حجم من المكاسب لهذه الطبقات الجديدة، فلجأت لضبط المجتمع بنمط جديد من السلطة الحازمة والدقيقة والفاعلة، وأصبح الهرم السلطوي يمتد من رئيس الدولة إلى أصغر فرد في المجتمع، فتحول المجتمع إلى دولة بيروقراطية بمعنى الكلمة، وتحولت الطبقة البرجوازية ذاتها إلى طبقة إدارية تقوم على حماية النظام البيروقراطي الجديد وترسيخه كونه مؤسسة اجتماعية واقعية لا يمكن مقاومتها أو تجاهلها[34].

استنادًا إلى هذا التشخيص لمشكلة السلطة تاريخيًا ونتيجة لرفض فوكو هذا الواقع المجتمعي الجديد، جاءت طروحاته الفلسفية حول مفهوم السلطة لتؤسس لنظرية فلسفية تتعامل مع السلطة بوصفها علاقات قوى تحكم المجتمع، ومن أجل حل مشكلات المجتمع - وهو الهدف الحقيقي للفلسفة - يجب البحث في هذه العلاقات وفهمها من منطلق عملي تجريبي وليس من منطلق التنظير فحسب؛ إذ إن تحديد ماهية السلطة وطبيعتها والأسس الفلسفية التي تستند إليها لا يعني فوكو بالقدر الذي يعنيه البحث والتنقيب خلف الممارسات التي تؤدي إلى السلطة، وهذا العمل يتم من خلال تحليل العلاقات التي تنشأ بين الأفراد أو الجماعات، والتي تنتج أثارًا اجتماعية مع تجاهل الواقع القانوني لأنماط السلطة التي تحكم هذه العلاقة، وتحولها إلى أدوات هيمنة وسيطرة كما هو الحال في مؤسسات الإدارة والحكم الرسمية[35].

هنا، يخالف فوكو مسلّمة أخرى هي مسلّمة الجوهر والعرض، حيث كانت النظرة التقليدية إلى السلطة تفترض أنه كما أن للسلطة جوهرًا لها أيضًا عرض، ويظهر هذا العرض على من يملكون هذه السلطة ويمارسونها، من

---

(34) يُنظر بالتفصيل: صالح، ص 44-47. وأيضًا: José Guilherme Merquior, *Foucault* (Berkeley: University of California Press, 1987), pp. 113-116; John Neubauer (ed.), *Cultural History after Foucault*, 2nd ed. (New Brunswick: Aldine Transaction, 2007), pp. 86-93.

(35) الكردي، **نظرية المعرفة**، ص 428.

جهة كونهم يتميزون من الذين تمارس السلطة عليهم. ويأتي فوكو ليوضح أن السلطة لا تمثل جوهرًا بطبيعة الحال، لأنها عملية إجرائية بحتة. كما أنها لا تمثل عرضًا، لأنها في الأساس هي علاقة. وهذه العلاقة هي مجمل العلاقات القائمة على القوة والهيمنة التي تخترق القوى الخاضعة لها بشكل أكبر وأوضح من اختراقها القوى التي تمتلك أدوات الإخضاع والإكراه[36].

في حقيقة الأمر، تحول هذه الصفة العلائقية التي يقدمها فوكو عن السلطة ويفصلها من خلال مفهوم «ميكروفيزياء السلطة»، من دون فهم السلطة بوصفها علاقة بين دولة مهيمنة ومواطنين خاضعين، أو أن يتم اختزال السلطة إلى مجرد هيمنة طبقة أو فئة معينة داخل المجتمع؛ إذ إن الطبقة أو الفئة المهيمنة ذاتها - حال وجودها - لا يمكن أن تفرض سلطتها وهيمنتها إلا إذا تشكلت بصورة طبقة أو فئة، وهذا الأمر يفترض توافر مجموعة من الآليات السلطوية التي تمارسها هذه الطبقة على مجموع أفرادها، فالسلطة في المحصلة النهائية هي حالة ممارسة وليست حالة امتلاك، كما أنها ليست امتيازًا أو مكسبًا للطبقة أو الفئة المهيمنة، بل هي أثر عام توفر لهذه الطبقة نتيجة لموقعها الاستراتيجي في العلاقة السلطوية[37].

كما أن علاقات السلطة بهذا المفهوم لا تشكل حالة منفصلة عن أشكال العلاقات الأخرى، سواء أكانت علاقات معرفية، أم اجتماعية، أم اقتصادية، أم سياسية، بغض النظر عن مستواها، فالسلطة لا تمثل دور القوة المركزية المهيمنة تجاه هذه العلاقات، كما هو الحال في دور الدولة الممثلة للطبقة في المفهوم الماركسي. إن هذا الانتشار والانبثاث للسلطة في كامل الجسد الاجتماعي، يمكن أن تنطلق من القمة، كما يمكن أن تنطلق من قاعدة المجتمع أو أن تنطلق من مراكز قوى اجتماعية معينة، كما هو الحال في جماعات الضغط. وبذلك فإن السلطة لا يمكن توصيفها بدقة في حال ربطها مفاهيميًا بالهيمنة الأحادية

(36) Neubauer (ed.), pp. 33-34.

(37) عبد العزيز العيادي، **ميشيل فوكو: المعرفة والسلطة** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1994)، ص 63-64.

الجانب؛ إذ إنه لا يمكن أن يكون لها وجود ذاتي مستقل أو قائم بذاته. فالسلطة ليست سوى فعل لا يتم إلا بما يحدثه من آثار وردات فعل، وهي لذلك لا ترتبط مفاهيميًا بالحرية أو الإجماع أو التفويض أو غيرها من الحالات أو المواقف، لأن هذه الحالات أو المواقف قد تمثل شروطًا لتحقق السلطة أو قد تكون أثرًا مترتبًا في السلطة، لكن لا يمكن أن تكون مطابقة لها[38].

هنا نجد أن ابتكار فوكو وتقديمه لميكروفيزياء السلطة، كان يهدف أساسًا إلى تقسيم مفهوم السلطة وحدات مصغرة تساعد في تفسير علاقات السلطة المنتشرة في المجتمع، والكشف عن الممارسات التي تقود إلى تشكل السلطة، والكشف عن أسراها. يقول فوكو في مقابلة له: «... إننا لا نزال نجهل ماهية السلطة، إنا قد انتظرنا مجيء القرن التاسع عشر كي نفهم ما هو الاستغلال، وربما لا نعرف حتى الآن ماهية السلطة. وربما لا يكون ماركس وفرويد كافيين لمساعدتنا في معرفة هذا الشيء السري الغامض، المرئي وغير المرئي، الحاضر والمخفي، الموظف والمستثمر في كل مكان الذي هو السلطة. إن نظرية الدولة والتحليل التقليدي لجهاز الدولة لا يستنفذان أبدًا حقل ممارسة السلطة وآليات السلطة وطريقة اشتغال السلطة. السؤال المجهول الكبير الآن هو الآتي: من الذي يمارس السلطة؟ وفي أي مكان بالذات يمارسها، نحن نعرف الآن بفضل ماركس من هو المستغل، وإلى أين تذهب الفائدة أي فائض القيمة، وبين أي أيادٍ تمر، وأين تُستثمر وتوظف، في حين أننا لا نكاد نعرف شيئًا عن السلطة»[39].

هذه التساؤلات التي يطرحها فوكو هي خط العمل المنهجي الذي قاد تحليلاته حول مفهوم السلطة؛ إذ إن فكرة تجزئة إشكالية المفهوم إلى وحدات مصغرة كانت منهجية عملية وواقعية وأكثر دقة، وجعلت المفهوم أقرب إلى الملاحظة والفهم، وهذه الوحدات المصغرة للتحليل ساهمت في تدعيم نظرية فوكو من خلال ما أطلق عليه «ميكروفيزيائية السلطة»، أي «السلطات

(38) الكردي، **نظرية المعرفة**، ص 430-431.

(39) Joseph Kay, «Intellectuals and Power: A Conversation Between Michel Foucault and Gilles Deleuze,» *Libcom.org*, 9/9/2006, Accessed on: 6/9/2017, at: <https://goo.gl/kgOb at>.

الدقيقة والموضعية والمصغرة»[40]. ويؤكد جيل دولوز أن إحالة السلطة إلى «ميكروفيزياء» لا تعني أن فوكو يستخدم لفظ «ميكرو» للدلالة على عملية تصغير لأشكال كبرى، أو أنها أشكال دقيقة ومبسطة للأشكال التي تظهر أو يتم التعبير عنها... هي نمط مختلف من العلاقات، روابط متحركة لا تقبل التحديد في المكان. ويؤكد فوكو أن هذه الروابط أو علاقات القوى الدقيقة والتي تؤسس أو تنتج سلطة ما في المجتمع هي فضلًا عن كونها «علاقات ميكروفيزيائية استراتيجية، هي أيضًا متعددة النقاط، منتشرة، وأنها تحدد فرديات وتنشئ وظائف خالصة... هي خارطة لعلاقات القوى، خارطة كثافة وشدة تبرز صلات أو روابط لا يمكن حصرها في مكان أو موضع معين، خارطة تمثل في أية لحظة في كل الأمكنة»[41].

يمكن فهم ذلك على أساس أن السلطة تمثل مفهومًا على المستوى الجزئي وليس على مستويات صغيرة، بمعنى أنه لا يمكن تحليل السلطة بالنظر إليها كونها جهازًا كبيرًا يمكن أن تجسده الدولة، بل هو مجموعة من البنى السلطوية الاجتماعية بالغة التعقيد التي تتخلق في مناحي المجتمع كلها، فهي منظومة علائقية تمثل نظامًا من دون مركز، أي إنه لا مركز لهذه السلطة، ولا يمكن حصرها أو تقييدها في جهاز أو مؤسسة سياسية معينة، كالجهاز الحكومي أو الدولة أو أي مؤسسة أخرى، فهذه العلاقات السلطوية منتشرة في كامل الجسد المجتمعي، ولا تتسم بالثبات أو الاستقرار، حيث يمكن أن تتحول من مكان إلى آخر ومن شكل إلى آخر.

لفهم هذه التخلقات للسلطة ضمن السياق الاجتماعي، يبدأ فوكو في البحث في مؤسسات السلطة انطلاقًا من قاعدة الهرم الاجتماعي وحتى قمته، ويدرس جميع المؤسسات والأجهزة الاجتماعية والإدارية والاقتصادية والسياسية التي تعمل على تقنين وتنظيم السلوك والممارسات المجتمعية بغرض التحكم بها وترويضها بما يتلاءم مع أهدافها هي، وفي النهاية تحدد

(40) صالح، ص 43.

(41) دلوز، ص 79-81.

أيًا من هذا السلوك سلوكًا سليمًا وطبيعيًا، وأيًا منه سلوكًا منحرفًا وغير سوي، وبذلك تحدد من ترضى عنه ومن لا ترضى عنه[42].

تتبع هذه المؤسسات الاجتماعية وممارساتها يأتي من أنه محور أساسي ضمن منهجية فوكو في فهم السلطة من خلال تتبع آثارها بدلًا من تتبع أسباب ظهورها - كما أشرنا - فتتبع السلطة وآثارها لا يكون من خلال تحليل أجهزة الدولة فحسب، وإنما من خلال تشريح الجسد وتشريح تقنياته النمطية والتنظيمية. ويشير فوكو إلى أن السلطة كانت سابقًا تتخلص من كل جسد مستعصي وتلقي به خارج جدرانها، سواء عن طريق بيعه أو تسليمه للحجيج من طريق الإبحار به خارج المدينة وبيوتها، وبعد تطور الأنظمة الصحية وظهور المستشفيات، تطورت أساليب السلطة، فلم تعد تبعد الجسد، بل أضحت تنتهج سياسة الاحتجاز، واستمر هذا التطور لتصبح السلطة مع الوقت أكثر خفاء وصمتًا وغموضًا[43].

يؤكد فوكو أن المؤسسات أو العلاقات السلطوية ضمن السياق الاجتماعي، وعلى مختلف أشكالها، انطلاقًا من سلطة الأسرة وحتى سلطة الدولة، تعتمد أنظمة المراقبة والعقاب، وإن كانت بأشكال مختلفة ومتفاوتة التأثير. ولهذا يلجأ إلى البحث والتنقيب عن جميع التقنيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية المتعلقة بترويض الأجساد تاريخيًا، فيقدم عرضًا ووصفًا متكاملًا لتقنيات ووسائل العقاب والتأديب والإرهاب، وعقلية التحريم والحرمان والاحتجاز والمصادرة، أو ما يطلق عليه «اقتصاديات ومناهج تدبير المكان» من ضمنها بالطبع التدابير والتشريعات والأنظمة والأعراف التي تهدف إلى تحويل الأفراد رعايا صالحين وطيّعين، ومساعدة السلطة على ترويض الأفراد وإخضاعهم[44].

---

(42) المصدق، ص 36-37.

(43) محمد علي الكبيسي، **ميشال فوكو: تكنولوجيا الخطاب، تكنولوجيا السلطة، تكنولوجيا السيطرة على الجسد** (تونس: دار سراس للنشر، 1993)، ص 61.

(44) المصدق، ص 37-39.

تمثل السلطة بوصفها مفهومًا وممارسة، إذًا، شبكة اجتماعية ممتدة، تبدأ من الأسرة والمدرسة وتنتهي بالسجن، مرورًا بالمعمل والثكنات العسكرية والمصحات العقلية، وغيرها، وتمثل هذه الامتدادات كلها المكونة الشبكة السلطوية في المجتمع، جزءًا من نظام المراقبة العام الذي يتحكم بالمجتمعات الحديثة ككل. إن التحليل الدقيق أو الجزئي للسلطة «ميكروفيزياء السلطة» يقدم صورة عن السلطات الفرعية «المنبثة» في كامل النسيج الاجتماعي، وهذه السلطات على المستوى الجزئي، يمكن أن تستمد سلطتها من سلطة عليا مركزية أحيانًا، لكنها في الأغلب تتمتع باستقلالية نسبية وتوظف آليات خاصة بها، فهي عبارة عن «بؤر سلطوية» أو مراكز سلطوية يدعم بعضها بعضًا، وتغطي جسد المجتمع بالكامل[45].

الخلاصة، في مفهوم فوكو للعلاقة بين السلطة والمجتمع، لا يكون المجتمع وحدة تنقسم طبقات أو فئات تمارس كل منها نمطها السلطوي الخاص، وإنما هو وحدة تنقسم أجزاء عدة، تتوزع على كامل الجسد الاجتماعي، وتخترق السلطة هذه الأجزاء الاجتماعية باتجاه أفقي وعمودي في الوقت ذاته، حيث لا يمكن الحديث عن مركز محدد للسلطة، بمعنى أنه لا يمكن الحديث عن طبقة معينة أو فئة معينة تحتكر السلطة، فالسلطة في المجتمع تمارس من مجموع أجزاء المجتمع، وفي مختلف مؤسساته (الأسرية، المدرسية، الطبية، العلمية، الأمنية... وغيرها)، فهي جميعًا مستويات تحكمها حالات متنوعة من علاقات السلطة.

(45) صالح، ص 46.

خاتمة

مع أن كثرًا من الكتاب والمفكرين والمتابعين لطروحات فوكو الفلسفية حول السلطة، يفضلون أن يطلقوا عليه لقب «فيلسوف السلطة» أو «منظر السلطة»، إلا أن فوكو نفسه لم يجهد لترسيخ هذا المفهوم عن نفسه، أو يحاول أن يجعل من نفسه فيلسوفًا مختصًّا بقضية السلطة بوصفها أحد المفاهيم الإشكالية في الفلسفة السياسية منذ قرون.

هنا تظهر ميزة كبيرة يتمتع بها فوكو كونه أحد أهم فلاسفة القرن العشرين، حيث ساهم في تجسيد فكرة أن للفلسفة مهمة تتلخص في إيجاد تشخيص أساسي للحاضر، مع البقاء دومًا في علاقة عضوية مع التاريخ، وهذا التشخيص يجب أن يتم من خلال التحليل والنقد والتفكير بشكل مختلف. والتفكير في الحاضر وتحليله عند فوكو، يجب أن يتم من خلال إدخال بُعد الحدث في عملية المسائلة الفلسفية، ليخلص في النهاية إلى إقامة فلسفة نقدية أو تاريخ نقدي للفكر، فالخطاب الفلسفي عند فوكو هو ممارسة تظهر عبر ميادين سابقة عليه، وتؤدي إلى نتيجة هي تحديد مكانة الفلسفة ضمن مختلف الخطابات التي تميز حقبة زمنية معينة في مجتمع معين.

يلاحظ المتابع لأعمال فوكو الفلسفية أن موضوع السلطة كونها قضية فلسفية لم تكن الموضوع الرئيس الذي يحاول فوكو أن يعالجه من خلال كتاباته، لكنه بالتأكيد وبعد سنوات عدة من العمل التأليفي الذي بدأ في عام 1961 من خلال كتابه تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، وجد نفسه

مع بداية السبعينيات مهتمًا بنمط واضح في قضية السلطة وآلياتها، مع أنه لم يخصص كتابًا معينًا ومحددًا لبحث فلسفة السلطة، لكن نصوص كتاباته تضمّنت أفكارًا كثيرة حول تطور مفهوم السلطة تاريخيًا، وآليات عملها في كل عصر من العصور وصولًا إلى العصر الحديث.

كانت بحوث فوكو الفلسفية عمومًا تمضي به تجاه البحث في قضية السلطة سواء تلك التي تعلقت بالجنون أم الطب أم السجون أم الجنس أم آليات الضبط والمراقبة... وغيرها، حيث كان الاتجاه الفلسفي الذي تبناه فوكو في هذه الكتابات، ومن دون قصد، يعالج موضوع السلطة، ونظرة فوكو إلى آلياتها. إلا أن انخراط فوكو في العمل السياسي مع بداية السبعينيات ساهم في تطوير نظرته الفلسفية تجاه إشكالية السلطة، لتصبح المادة الأهم في بحثه ودراسته لقضايا عصره، هو الأمر الذي قاده إلى إجراء مراجعة شاملة لأعماله السابقة وتجديدها وإعادة تأويلها باتجاه ترسيخ مفهومه الجديد للسلطة.

مع أن كتاباته وحتى تلك التي جاءت في ما بعد هذه المراجعة والتجديد، لم تسع إلى تقديم نظرية عامة في فلسفة السلطة، إلا أنها كما كان عليه الحال في كتاباته السابقة، كانت تتضمن عناصر لتحليل مفهوم السلطة ومحاولة التنظير الفلسفي لها. ومن هنا يمكن النظر إلى طروحات فوكو حول السلطة بوصفها مستويات لتحليل مفهوم السلطة أكثر من كونها محاولات لإيجاد نظرية للسلطة، فعند النظر في نظريات فوكو حول السلطة التي يمكن حصرها في نظريتين، «نظرية المجتمع المنضبط» أو نظرية الضبط الاجتماعي، وكذلك «نظرية السلطة الحيوية»، فإننا نجد أنهما تعكسان أدوات بحثية متكاملة، على الرغم من تباينها، لفهم طبيعة عمل السلطة ووظيفتها. وطوّر فوكو هذين المستويين من التحليل المنهجي لمفهوم السلطة في كتابيه المراقبة والعقاب في عام 1975، وإرادة المعرفة في عام 1976 اللذين أصبحا يشكلان أرضية وخلفية تاريخية لمفهوم السلطة عند ميشيل فوكو.

يقدم فوكو هذا المنهج التحليلي للسلطة بوصفه بديلًا من «نظرية» في السلطة، ويستند هذا المنهج إلى مجموعة من المعطيات التاريخية والمواد

الأرشيفية والمعالم الأثرية، حيث حاول فوكو أن يفهم السلطة بعيدًا عن فكرة القانون وفكرة الحكم؛ إذ يحاول أن يفهمها من خلال تقصي آلياتها انطلاقًا من «استراتيجية محايثة لعلائق القوة»، كما يشير في كتابه حفريات المعرفة.

كما يتضح من الموضوعات كلها التي تناولها فوكو، كان منهجه يتمثل في تفكيك الوحدات المكونة للقضية، ووضعها دومًا موضع السؤال، وهذا ما طُبّق في التعامل مع السلطة على المستوى «الميكروفيزيائي»؛ إذ انصب جهد فوكو على تحليل السمات العلائقية للسلطة، وبحث في العلاقة بين الأجساد والمؤسسات والمواقع والتقنيات وشبكة العلاقات المتحولة والصراعات المستمرة، كما بحث في ذهنية النسيج الاجتماعي وفهمه للسلطة بأنها مجرد علاقة بين دولة مهيمنة ومواطنين خاضعين.

يحاول فوكو في نهجه الأركيولوجي التنقيب عن الحوادث التاريخية ومعطياتها للوصول إلى أحكام فلسفية منطقية تجسد الواقع، وهو حين يحفر في تاريخ المعرفة، يحاول أن يهدم ثوابت عقلية كثيرة غير ملائمة للتحولات الحديثة، ففي هدمه التابوات المحيطة بمفهوم السلطة سواء على صعيده الاجتماعي أم السياسي أم الديني، يصل فوكو إلى تحليل فلسفي يوضح طبيعة السلطات الحاضرة في كل موقع في المجتمعات الحديثة، فالسلطة عند فوكو هي حالة تتموضع في كل مكان، لأنها تأتي من كل مكان داخل المجتمع.

هي السلطة التي لا تنتمي إلى أي نظام حكم، بغض النظر عن شرعيته السياسية والقانونية التي يُنظّر إليها الفكر الليبرالي، وهي سلطة لا تنتمي إلى أي طبقة كما يتصور الفكر الماركسي، فالسلطة كما أنها لا يمكن أن تختزل في الدولة هي أيضًا ينبغي ألا تختزل بفكرة الهيمنة الطبقية، فالطبقة ذاتها لا يمكن أن تمتلك السلطة إلا عندما تصبح طبقة، الأمر الذي يفترض آليات سلطوية تمارسها على مجموع أفرادها وذلك في سعيها للوصول إلى مكانتها المهيمنة.

إن السلطة عند فوكو هي حالة تتجاوز حدود الخطاب التراثي الفلسفي ومحدداته، بصيغته التقليدية التي تتعامل مع السلطة كآلية لا توجد ولا يمكن أن يُتصور أن توجد إلا في أعلى الهرم السياسي وذلك ضمن كيان الدولة. فالدولة

ليست سوى شكل من أشكال السلطة، ولا يمكن أن تحتكر أشكال السلطة كلها مهما أظهرت اتساعًا وهيمنة في ممارستها السلطة، فالدولة في النهاية هي أحد أشكال السلطة وأجهزتها الأكثر شمولية وتكامل في ما يتعلق بممارسة السلطة، إلا أنها لا يمكن أن تستغرق أشكال السلطة كلها.

هنا يحاول فوكو أن يقدم نقدًا صريحًا لنظرية العقد الاجتماعي التي ترى أن الأفراد يتنازلون عن بعض حقوقهم من أجل السلطة، ويطالب بأن يُبحث في الكيفية التي أضحت فيها علاقات السلطة والهيمنة هي من يصنع الأفراد. فهو هنا يطالب بقلب فكرة العقد الاجتماعي حاليًا وإثارة الكثير من الأسئلة حول ماهية السلطة المستندة إلى هذا العقد الاجتماعي ومدى تنفيذها للعقد الاجتماعي الذي يفترض أنه أبرم بين الأفراد ونظام الحكم، فإذا كان تنازل الأفراد عن بعض حرياتهم قد جعل من السلطة أداة لقمع الأفراد والتسلط عليهم، فهذا يُعد خرقًا واضحًا للعقد الاجتماعي، ولا بد من إعادة النظر فيه مرة أخرى.

بناءً على ذلك، فإن البحث في المفهوم الفلسفي للسلطة عند فوكو يستلزم التعامل مع السلطة ليس بوصفها ذات منطلق مركزي محدد في نقطة واحدة، وإنما بوصفها مفهومًا يستند إلى أرضية متحركة من علاقات الهيمنة والقوة التي تسعى دومًا لخلق مجموعة من الأوضاع السلطوية، وبذلك يحدد فوكو مجموعة من القواعد العامة التي تلخص منظوره الفلسفي للسلطة:

أولًا: أن السلطة لا يمكن أن تكون في حالة امتلاك متفرد لا من الدولة ولا من طبقة أو فئة معينة في المجتمع، فالسلطة ليست جائزة تمنح لمن يستطيع الهيمنة والسيطرة على المجتمع سواء بالقوة أم بأي طريقة أخرى، حتى لو كانت طريقة شرعية وقانونية. إنما هي استراتيجية ممارسة، تتضمن وسائل وتقنيات وتدابير وأفعالًا، وتنتج منها آثار ومفاعيل في الواقع، فهي حالة ممارسة وليست حالة امتلاك. وبذلك لا يمكن تقبل ادعاء الدولة أو طبقة ما داخل المجتمع أنها تحوز السلطة وتحتكرها، أو أن لها الحق في فعل ذلك، وإنما يمكن الدولة أو الطبقة ومن خلال موقعها الاستراتيجي أن تمارس فعلًا ما يمكن أن يطلق عليه «سلطة».

ثانيًا: إن العلاقات السلطوية داخل المجتمع لا تنشأ وتُمارس خارج إطار أنماط أخرى من العلاقات (العلاقات السياسية، العلاقات الاقتصادية، العلاقات المعرفية، العلاقات الجنسية)، وإنما تكون محايثة لها وناتجة منها، فالعلاقات السلطوية هي النتاج المباشر الذي يتمخض عن انقسامات واختلالات وحالات من عدم التكافؤ تعيشها العلاقات السابقة، وبذلك لا يشترط لتشكل حالة السلطة أن تكون في مركز أو بنية أعلى من العلاقات الأخرى، فيمكن أن تكون في مرتبة أسفل أو في مرتبة موازية للتفاعلات العلائقية الأخرى في المجتمع.

ثالثًا: إن المصدر الحقيقي للسلطة بوصفها ممارسة يأتي من أسفل القاعدة الهرمية للمجتمع، وليس من قمة هذا الهرم، فالسلطة هي انعكاس لعلاقات القوة والهيمنة المتعددة التي يحتويها الجسد الاجتماعي، وهذه العلاقات تنشأ وتتطور في مؤسسات المجتمع مثل الأسرة والجماعات الصغيرة وأجهزة الإنتاج... وغيرها، وتكون معبرة عن حالة الانقسام التي تسود المجتمع. ومجموع هذه الانقسامات التي تسري أفقيًا في المجتمع، يؤدي بالضرورة إلى وجود حالة من الممارسة السلطوية العمودية التي تنطلق من أسفل المجتمع إلى قمته، وبذلك تكتمل الشبكة السلطوية. وكلما زادت حدة الانقسامات والممارسات السلطوية الأفقية، أدى ذلك إلى تشكل سلطة عمودية أقوى وأكثر هيمنة، وهذا ما يفسر نشوء الأنظمة الدكتاتورية في المجتمعات ذات الانقسامات الكبرى والممتدة.

رابعًا: بالاستناد إلى النقاط السابقة، لا يقبل فوكو بالمسلّمة السائدة في الفكر السياسي والقائلة إن السلطة هي سلطة الدولة التي تمارسها من خلال أجهزتها المنتشرة في الجسد الاجتماعي، بل على العكس من ذلك يرى فوكو أن الدولة ذاتها هي نتاج وأثر لمجموع العلاقات السلطوية في المجتمع، فوجود الدولة على رأس المجتمع هو نتيجة للتفاعلات السلطوية التي تشهدها المستويات المختلفة لهذا المجتمع، وهي تفاعلات غير مرئية لأنها تنتج على المستوى الجزئي ولا الكلي، فهي عبارة عن سلطة «ميكروفيزيائية»، أي سلطة

مبثوثة ومنتشرة بين الجميع وفي الجميع داخل البناء الاجتماعي، فهي سلطة بين جميع الأفراد والمؤسسات والأفكار، وهي سلطة أيضًا على الجميع.

خامسًا: حيث يكون هناك سلطة، يجب أن يكون هناك مقاومة، وهذه المقاومة للسلطة لا تكون خارجها بل هي جزء منها، ونقاط المقاومة دومًا تكون حاضرة في جميع مفاصل العلاقة السلطوية، ووجود هذه المقاومة ليس شرطًا زائدًا، بل أحيانًا تكون شرطًا واجبًا لتشكل السلطة، ونقاط المقاومة هي دومًا الطرف الأخر للعلاقة السلطوية، فكما أن شبكة علاقات السلطة تخترق المجتمع أفقيًا وعموديًا وتخترق الأجهزة والمؤسسات السلطوية، فإن نقاط المقاومة المبعثرة تخترق التراتبات والوحدات الاجتماعية. وفي حال انتظمت هذه النقاط في وضع استراتيجي معين، تصبح إمكانية تغيير شكل السلطة قائمة، وهو الأمر الذي يفسر اندلاع الثورات في المجتمع.

المراجع

1 - العربية

كتب

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت: دار صادر، 1990.

أوكان، عمر. مدخل لدراسة النص والسلطة. ط 2. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1994.

بدوي، أحمد زكي. معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية: إنجليزي - فرنسي - عربي = A Dictionary of the Social Sciences: English - French - Arabic. بيروت: مكتبة لبنان، 1986.

بدوي، محمد طه. أصول علوم السياسة: علم أصول السياسة - دراسة منهجية. ط 2. الإسكندرية: المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، 1966.

بغورة، الزواوي. مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000.

_____ وآخرون. ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر. فلسفة. بيروت: دار الطليعة، 2001.

بوردو، جورج. الدولة. ترجمة سليم حداد. ط 3. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2002.

توفلر، ألفن. تحول السلطة بين العنف والثروة والمعرفة. ترجمة فتحي حمد بن شتوان ونبيل عثمان. ط 2. ليبيا: مكتبة طرابلس العلمية العالمية، 1996.

جالبريث، جون كينيث. تشريح السلطة. ترجمة عباس حكيم. ط 2. دمشق: دار المستقبل، 1994.

الجرف، طعيمة. نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم: «دراسة مقارنة». ط 4. القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، 1973.

جعفر، عبد الوهاب. البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكوه. تصدير محمد علي أبو ريان. القاهرة: دار المعارف، 1989.

الجمل، يحيى. الأنظمة السياسية المعاصرة: الديمقراطية التقليدية، الديكتاتورية الفردية، الأنظمة الماركسية، دول العالم الثالث. القاهرة: دار الشروق، 1976.

جمهورية مصر العربية، مجمع اللغة العربية. المعجم الفلسفي. القاهرة: المجمع، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983.

خشيم، علي فهمي. الفلسفة والسلطة ومقالات أخرى. طرابلس: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، 1999.

خنافر، دولة خضر. في الطغيان والاستبداد والديكتاتورية: بحث فلسفي في مسألة السلطة الكلية. دراسات فلسفية. بيروت: دار المنتخب العربي، 1995.

دلوز، جيل. المعرفة والسلطة: مدخل إلى قراءة فوكو. ترجمة سالم يفوت. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987.

_____. نيتشه والفلسفة. ترجمة أسامة الحاج. ط 2. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2001.

دوجوڤنيل، برتران. في السلطة: التاريخ الطبيعي لنموها. ترجمة محمد عرب صاصيلا. مراجعة فاطمة الجيوشي. دراسات فكرية وسياسية 48. دمشق: وزارة الثقافة، 1999.

ذبيان، سامي وآخرون. قاموس المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1990.

راسل، برتراند. السلطان: آراء جديدة في الفلسفة والاجتماع. ترجمة خيري حماد. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1962.

رولان، رومان. أفكار روسو الحية. ترجمة محمود يوسف زايد وكمال اليازجي. مراجعة كمال اليازجي. بيروت: دار العلم للملايين، 1961.

الزبيدي، أبو الفيض مرتضى بن محمد. تاج العروس من جواهر القاموس. بنغازي: دار ليبيا للنشر والتوزيع، 1966.

سعفان، حسن شحاتة. العقد الاجتماعي لجان جاك روسو. تراث الإنسانية. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995.

الشكري، علي يوسف. مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية. القاهرة: إيتراك للنشر والتوزيع، 2004.

الشيخ، محمد. المثقف والسلطة: دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1991.

صفدي، مطاع. نقد العقل الغربي: الحداثة وما بعد الحداثة. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990.

صليبا، جميل. المعجم الفلسفي: بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية. بيروت: دار الكتاب اللبناني؛ مكتبة المدرسة، 1982.

الطبيب، مولود زايد. علم الاجتماع السياسي. بنغازي: منشورات جامعة السابع من أبريل، 2007.

العطار، فؤاد. النظم السياسية والقانون الدستوري. القاهرة: دار النهضة العربية، 1974.

عطية، أحمد عبد الحليم (محرر). جيل دولوز: سياسات الرغبة. الفكر المعاصر. سلسلة أوراق فلسفية. بيروت: دار الفارابي للنشر والتوزيع، 2011.

عواد، محمد أحمد. الفلسفة المتوازنة: الإنسان والمجتمع والتاريخ في ضوء النظرية المتوازنة، المجلد الرابع. عمان: دار الحامد للنشر والتوزيع، 2011.

العيادي، عبد العزيز. ميشيل فوكو: المعرفة والسلطة. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1994.

غالي، بطرس بطرس ومحمود خيري عيسى. المدخل في علم السياسة. ط 8. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1989.

غرامشي، أنطونيو. الأمير الحديث: قضايا علم السياسة في الماركسية. ترجمة زاهي شرفان وقيس الشامي. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1970.

غرو، فريدريك. ميشال فوكو. ترجمة محمد وطفة. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2007.

فوكو، ميشيل. إرادة المعرفة. ترجمة مطاع صفدي وجورج أبي صالح. مشروع مطاع صفدي للينابيع v. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990.

_____. تاريخ الجنسانية: 1 - إرادة العرفان. ترجمة محمد هشام. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2004.

_____. تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي. ترجمة وتقديم سعيد بنكراد. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006.

_____. جينيالوجيا المعرفة. ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي. المعرفة الفلسفية. الدار البيضاء: دار توبقال، 1988.

_____. حفريات المعرفة. ترجمة سالم يفوت. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1986.

_____. الكلمات والأشياء. ترجمة مطاع صفدي وآخرين. شارك في المراجعة جورج زيناتي. مشروع مطاع صفدي للينابيع IV. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990.

_____. المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن. ترجمة علي مقلد. مراجعة وتقديم مطاع صفدي. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990.

_____. نظام الخطاب. ترجمة محمد سبيلا. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1984.

فياض، علي. نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر. سلسلة الدراسات الحضارية 12. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2008.

فيبر، ماكس. رجل العلم ورجل السياسة. ترجمة نادر ذكرى. بيروت: دار الحقيقة للطباعة والنشر، 1982.

ڤيين، بول. أزمة المعرفة التاريخية: فوكو وثورة في المنهج. ترجمة وتقديم إبراهيم فتحي. القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1993.

قربان، ملحم. قضايا الفكر السياسي: القوة. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1983.

القمودي، سالم. سيكولوجيا السلطة. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2000.

الكبيسي، محمد علي. ميشال فوكو: تكنولوجيا الخطاب، تكنولوجيا السلطة، تكنولوجيا السيطرة على الجسد. تونس: دار سراس للنشر، 1993.

الكردي، محمد علي. نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1992.

_____. وجوه وقضايا فلسفية: ديدرو، بطاي، فوكو. بيروت: دار المستقبل، 1998.

الكيالي، عبد الوهاب. موسوعة السياسة. تحرير عبد الوهاب الكيالي وآخرين. ج 3. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990.

لابيار، جان وليام. السلطة السياسية. ترجمة إلياس حنا. زدني علمًا 82. ط 3. بيروت: منشورات عويدات، 1983.

لالاند، أندريه. موسوعة لالاند الفلسفية: معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية. تعريب خليل أحمد خليل. ط 2. بيروت: منشورات عويدات، 2001.

ماكيفر، روبرت م. تكوين الدولة. ترجمة حسن صعب. بيروت: دار العلم للملايين، 1966.

المزوغي، محمد. في نقد ما بعد الحداثة (2): فوكو والجنون الغربي. السلسلة الفلسفية. تونس: منشورات كارم الشريف، 2010.

مسعود، جبران. الرائد: معجم لغوي عصري رُتبت مفرداته وفقًا لحروفها الأولى. ط 7. بيروت: دار العلم للملايين، 1992.

مصطفى، إبراهيم وآخرون. المعجم الوسيط. ط 2. القاهرة: مجمع اللغة العربية، 1973.

معلوف، لويس. المنجد في اللغة. بيروت: دار المشرق، 1973.

مكيافيللي، كتاب الأمير لمكيافيللي. ترجمة أكرم مؤمن. كتب غيّرت مجرى العالم. القاهرة: مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع، 2004.

مهنا، محمد نصر. علوم السياسة: دراسة في الأصول والنظريات. القاهرة: دار الفكر العربي، 1988.

موسى، حسين. ميشال فوكو: الفرد والمجتمع. المكتبة الفلسفية. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009.

نصار، ناصيف. منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر. مكتبة الفكر الاجتماعي. بيروت: دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، 1995.

نيتشه، فريدريك. هكذا تكلم زرادشت: كتاب للكل ولا لأحد. ترجمة فليكس فارس. الإسكندرية: مطبعة جريدة البصير، 1938.

هندس، باري. خطابات السلطة [من هوبز إلى فوكو]. ترجمة ميرفت ياقوت. مراجعة وتقديم ياسر قنصوة. المشروع القومي للترجمة 740. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005.

ولد أباه، السيد. التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2004.

يفوت، سالم. سلطة المعرفة: من منظور مفهوم السلطة الحديث. الرباط: دار الأمان، 2005.

يودين، روزنتال. الموسوعة الفلسفية. بيروت: دار صادر، 1987.

دوريات

الخويلدي، زهير. «موقف ميشيل فوكو من صعود الروحانية السياسية في إيران». مجلة دروب (6 أيلول/ سبتمبر 2008).

زبال، فرانسوا. «فوكو: السلطة والمعرفة». الفكر العربي: مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية. العدد 2: الكتابة التاريخية المعاصرة ومناهجها (تموز/ يوليو - آب/ أغسطس 1978).

السيد، رضوان. «الافتتاحية؛ المجتمع والسلطة: إشكاليتا الاستمرار والوحدة». الفكر العربي: مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية. العددان 33-34 (آب/ أغسطس 1983).

صالح، هاشم. «فيلسوف القاعة الثامنة». الكرمل. العدد 13 (1982).

عبد الجليل، رعد. «مفهوم السلطة السياسية: مساهمة في دراسة النظرية السياسية». دراسات دولية (بغداد). العدد 37 (2008).

عطاري، وليد. «مفهوم الفلسفة في نظر فتجنشتين». مجلة المنارة. السنة 13. العدد 1 (2006).

العيادي، عبد العزيز. «المعرفة والسلطة عند فوكو من خلال «إرادة المعرفة»». العرب والفكر العالمي: مجلة النصوص الفكرية والإبداعية والنقدية. العددان 17-18 (شتاء - ربيع 1992).

المصدق، حسن. «البيولوجيا السياسية بين سلطة المعرفة ومعرفة السلطة: قراءة في تقنيات الرقابة والمراقبة في أعمال ميشال فوكو الفلسفية». الفكر العربي المعاصر. السنة 29. العددان 142-143 (2008).

«ميشال فوكو: الحقيقة والسلطة». حوار م. فونتانا. الفكر العربي المعاصر. العدد 1 (1980).

ميشرا، بانكاج. «لماذا.. لا يفهموننا؟!». ترجمة علاء الدين محمود. وجهات نظر. العدد 84 (كانون الثاني/ يناير 2006).

«هابرماز قارئًا فوكو: كشف حقيقة العلوم الإنسانية بواسطة نقد العقل». ترجمة جورج أبو صالح. العرب والفكر العالمي: مجلة النصوص الفكرية

والإبداعية والنقدية. العددان 17-18 (شتاء - ربيع 1992).

رسالة

الشظبي، أنيسة عبد الهادي أحمد. «الأسس الفلسفية للدولة الحديثة عند كل من توماس هوبز وجون لوك (دراسة مقارنة)». إشراف أبو بكر السقاف وعلي الصباحي. رسالة ماجستير غير منشورة. جامعة صنعاء، كلية الآداب، قسم الفلسفة. صنعاء. 2008.

فصل في كتاب

فوكو، ميشيل. «مولد السياسة الحيوية». في: دروس ميشيل فوكو 1970-1982. ترجمة محمد ميلاد. الدار البيضاء: دار توبقال، 1988؛ ط 4، 1994.

2 - الأجنبية

Books

Abromeit, John and W. Mark Cobb (eds.). Herbert Marcuse: A Critical Reader. New York: Routledge, 2004.

Afary, Janet and Kevin B. Anderson, Foucault and the Iranian Revolution Gender and the Seductions of Islamism. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

Allen, Amy. The Politics of Our Selves: Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory. New Directions in Critical Theory. New York: Columbia University Press, 2008.

Aristotle. Politics. New York: Cosimo, Inc, 2008.

Arneson, Pat (ed.). Perspectives on Philosophy of Communication. Philosophy/ Communication. West Lafayette, Ind.: Purdue University Press, 2007.

Banerjee, Anjana. Foucault's Analysis of Mental Illness: A Psycho-Pathological Study. New Delhi, India : Global Vision Publishing House, 2007.

Bernauer, James William and Jeremy R. Carrette. Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience. Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2009.

Bevir, Mark (ed.). Encyclopedia of Political Theory. Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, 2010.

Bright, Charles. The Powers that Punish: Prison and Politics in the Era of the «Big House,» 1920-1955. Law, Meaning, and Violence. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.

Burguière, André. The Annales School: An Intellectual History. Jane Marie Todd (trans.). Timothy Tackett (foreword). Ithaca: Cornell University Press, 2009.

Calarco, Matthew and Peter Atterton (eds.). The Continental Ethics Reader. New York; London: Routledge, 2003.

Carrette, Jeremy R. Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality. London: Routledge, 2000.

Clifford, Michael. Political Genealogy After Foucault: Savage Identities. New York: Routledge, 2001.

Danaher, Geoff, Tony Schirato and Jen Webb. Understanding Foucault. London; Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, 2000.

Davies, Wendy and Paul Fouracre (eds.). Property and Power in the Early Middle Ages. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Farr, James and Raymond Seidelman. Discipline and History: Political Science in the United States. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1993.

Foucault, Michel. The Archaeology of Knowledge. A. M. Sheridan Smith (trans.). Routledge Classics. London: Routledge, 1989.

_____. History of Madness. Jean Khalfa (ed.). Jonathan Murphy and Jean Khalfa (trans.). London: Routledge, 2006.

_____. Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984. Lawrence D. Kritzman (ed. with intro.). Alan Sheridan et al. (trans.). London: Routledge, 1988.

_____. Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-1978. Michel Senellart (ed.). Gragan Burchell (trans.). Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan: République française, 2007.

Gane, Mike (ed.). Towards a Critique of Foucault. Economy and Society Paperbacks. London; New York: Routledge & K. Paul, 1986.

_____ and Terry Johnson. Foucault's New Domains. London; New York: Routledge, 1993.

Golder, Ben and Peter Fitzpatrick. Foucault's Law. Milton Park, Abingdon; New York: Routledge, 2009.

Grenz, Stanley J. A Primer on Postmodernism. Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans Pub. Co., 1996.

Gutting, Gary. Foucault: A Very Short Introduction. A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Hobbes, Thomas. Leviathan, or, The Matter, Forme, and Power of a Common-Wealth, Ecclesiasticall and Civil. Hay Rod (ed.). Hamilton: McMaster University, 1991; [1651].

Hörnqvist, Magnus. Risk, Power, and the State After Foucault. London; New York: Routledge, 2010.

Huntington, James F. A Hermeneutical Critique of Narrative Therapy. San Fracisco: Alliant University, California School of Professional Psychology, 2001.

Hyde, J. Keith. Concepts of Power in Kierkegaard and Nietzsche. Ashgate New Critical Thinking in Religion, Theology and Biblical Studies. Farnham, England: Ashgate Publishing CO, 2010.

Jessop, Bob. State Power: A Strategic-Relational Approach. Cambridge; Malden, MA: Polity, 2008.

Jones, Steve. Antonio Gramsci. Routledge Critical Thinkers. London: Routledge, 2007.

Korab-Karpowicz, W. Julian. A History of Political Philosophy: From Thucydides to Locke. New York: Global Scholarly Publications, 2010.

Kraut, Richard. Aristotle: Political Philosophy. Founders of Modern Political and Social Thought. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Lasswell, Harold D. and Abraham Kaplan. Power and Society: A Framework for Political Inquiry. Yale Law School Studies 2. New Haven: Yale University Press, 1950.

Lessem, Ronnie and Alexander Schieffer. Integral Research and Innovation: Transforming Enterprise and Society. Transformation and Innovation Series. Farnham, England; Burlington, VT: Gower, 2010.

Macey, David. Michel Foucault. Critical Lives. London: Reaktion Books, 2004.

Mahon, Michael. Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power, and the Subject. Albany: State University of New York Press, 1992.

Marcuse, Herbert. Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud. London: Ark Paperbacks, 1987.

_____. One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society. Boston: Beacon Press, 1991.

Marshall, James D. Michel Foucault: Personal Autonomy and Education. Philosophy and Education 7. Dordrecht, NL: Kluwer Academic Publishers, 1996.

Merquior, José Guilherme. Foucault. Berkeley: University of California Press, 1987.

Miller, James. The Passion of Michel Foucault. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2000.

Mills, Sara. Michel Foucault. Routledge Critical Thinkers. London: Routledge, 2003.

Morris, Christopher W. The Social Contract Theorists: Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau. Critical Essays on the Classics. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 1999.

Neubauer, John (ed.). Cultural History after Foucault. 2nd ed. New Brunswick: Aldine Transaction, 2007.

O'Farrell, Clare. Michel Foucault. London: Sage, 2005.

Olssen, Mark. Michel Foucault: Materialism and Education. Critical Studies in Education and Culture Series. Westport, CT: Bergin & Garvey, 1999.

Russell, Bertrand. Power: A New Social Analysis. London: George Allen and Unwin, 1938.

Selden, Raman. A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory. Brighton; New York: The Harvester Press, 1988.

Shabani, Omid A. Payrow. Democracy, Power, and Legitimacy: The Critical Theory of Jürgen Habermas. 2nd ed. Toronto: University of Toronto Press, 2003.

Shaw, Martin. Theory of the Global State: Globality as Unfinished Revolution, 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Smart, Barry. Foucault, Marxism and Critique. Routledge Library Editions: Michel Foucault. 2nd ed. London; New York: Routledge, 2013.

Swedberg, Richard with the Assistance of Ola Agevall. The Max Weber Dictionary: Key Words and Central Concepts. Stanford, Calif.: Stanford Social Sciences, 2005.

Taylor, Chloë. The Culture of Confession from Augustine to Foucault: A Genealogy of the 'Confessing Animal'. Studies in Philosophy. London: Routledge, 2008.

Taylor, Dianna. Michel Foucault: Key Concepts. Durham: Acumen, 2011.

Periodical

Dávila, Jorge. «Foucault's Interpretive Analytics of Power 1, 2.» Systemic Practice and Action Research. vol. 6. no. 4 (August 1993).

Thesis

Chang, Chin-Hwa Flora. «The Notion of Power in Mass Communication Research: Foucault and Critical Communication Studies.» PhD. Dissertation. The University of Iowa. Iowa. 1988.

Colborne, Nathan. «Desire, Discipline, and the Political Body in Michel Foucault and St. Augustine.» PhD. Dissertation. McMaster University. Canada. 2005.

Cossa, Jose Augusto. «Global International Regimes and Regional International Regimes: Power Dynamics and their Consequence on the Educational Autonomy of Local Governments in Southern Africa.» Master Thesis. Loyola University. Chicago. 2007.

Hoffman, Marcelo I. «Foucault and Power, 1971-1984.» PhD. Dissertation. University of Denver. Colorado. 2006.

Jackson, Carrietta. «Double Talk: The Duality of Liberative and Constrictive Messages about Social Power and Moral Authority Conveyed Through Black Preaching.» PhD. Dissertation. Drew University. New Jersey. 2009.

Lee, Ku-Pyo. «Foucault, Marx and the Question of Politics: The Materialist Problematics of Power.» PhD. Dissertation. University of Illinois. Urbana-Champaign. 1995.

McFarlane, Craig. «Michel Foucault's Analytic of Power Relations: A Defence.» Master of Arts Thesis. Carleton University, Department of Sociology and Anthropology. Ottawa, Canada. 2004.

Reid, Michael Charles. «Life After Hobbes?: The Logic of Power from Hobbes to Foucault.» PhD. Dissertation. University of Toronto. Canada. 2001.

Sawicki, Jana Lynne. «Humanism and Power in the Philosophy of Michel Foucault.» PhD. Dissertation. Columbia University. USA. 1983.

Stone, Brad Elliott. «Dominions and Domains: Machination, Discipline, and Power in Heidegger and Foucault.» PhD. Dissertation. The University of Memphis. Tennessee. 2003.

Wickham, Gary Michael. «Problems with Power, Problems with Foucault: A Political Analysis of Class, Knowledge and History.» PhD. Dissertation. University of Melbourne. Australia, 1985.

Chapters

Arendt, Hannah. «Communicative Power.» in: Lukes, Steven (ed.). Power: Readings in Social and Political Theory. Oxford: Basil Blackwell, 1986.

Foucault, Michel. «Body/Power and Truth and Power.» in: Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977. Colin Gordon (ed.). Colin Gordon et al. (trans.). Brighton, Sussex: Harvester Press, 1980.

_____. «Nietzsche, Genealogy, History.» in: Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews. Donald F. Bouchard (ed. with an intro.). Donald F. Bouchard and Sherry Simon (trans.). Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977.

Holler, Manfred J. «Niccolò Machiavelli on Power.» in: Albert, Max, Hartmut Kliemt and Bernd Lahno (eds.). Rationality, Markets and Morals Journal: Studies at the Intersection of Philosophy and Economics. vol. 0: Perspectives in Moral Science. Frankfurt: Frankfurt School Verlag, 2009.

فهرس عام

- أ -

آليات التحكم الأيدولوجية والاجتماعية: 14

أبيقور: 60

الإرادة: 40، 45، 51، 54، 65

الإرادة الإلهية: 61

الإرادة الإنسانية: 15

الإرادة الجماعية للأفراد: 65-66

إرادة الحقيقة: 67

الإرادة الذاتية: 31، 49

إرادة السلطة: 45، 67-68

إرادة الفرد الحرة: 63

إرادة القوة: 16

أرسطو: 58-60، 73، 85

الإرغام: 8، 47، 89

الأركيولوجيا: 35، 38، 78

أركيولوجيا المعرفة: 18، 76-77

أرندت، حنة: 51

إسبانيا: 29

الاضطهاد: 9

أفلاطون: 58-59، 85، 88

أكتافيوس أغسطس (القيصر): 61

الإكراه المادي: 81-82

أكسينوفون (مؤرخ وفيلسوف يوناني): 59

ألتوسير، لويس: 16، 24

الأنظمة الدكتاتورية: 121

أنماط السلوك الإنساني: 15

أنموذج الحرب: 17

أنموذج السلطة التقليدي: 52

أنموذج السلطة الكاريزمية: 52

أنموذج الفرد العادي: 15

أنموذج الفرد المريض: 15

أوروبا: 29

أوغسطين (القديس): 17

أوكان، عمر: 46

إيران: 30

- ب -

باريس: 30

البحث الأركيولوجي: 41

البحث الجينالوجي: 41
بدوي، محمد طه: 49
بريطانيا: 63
البرجوازية: 90، 110
البنيوية: 22، 38
بواتييه (مدينة فرنسية): 23
بوبر، كارل: 8، 58
بوردو، جورج: 107
بولندا: 29

- ت -

التاريخ التقليدي: 39
التاريخ الجينالوجي: 37
التاريخ الشامل: 36
التاريخ العام: 36
تاريخ المرض النفسي: 25
التاريخ الميتافيزيقي: 38
التأصيل الفلسفي: 7-8
تأصيل مفهوم السلطة: 41
التحليل الأركيولوجي: 77، 83
التراث الميتافيزيقي: 37
التعسف: 8، 58-59
التقاليد الأوروبية: 16
التقاليد الفلسفية القديمة: 37
تقنيات السيطرة: 76، 84، 86
توفلر، ألفن: 7
تونس: 27

- ث -

الثقافة الغربية: 35، 57
ثنائية الآمر والمأمور: 106
ثنائية الدولة والقانون: 22
ثنائية المجتمع والحقوق: 22
ثنائية المعرفة والسلطة: 82
ثنائية الهيمنة والخضوع: 45
الثورة الإسلامية في إيران (1979): 29-31
الثورة البلشفية (1917): 101
ثورة الشباب اليساري الفرنسي ضد الديغولية (1968): 27-28، 31
الثورة الفرنسية (1789): 109-110

- ج -

جامعة أبسالا في السويد: 26
جامعة Collège de France: 28
جامعة هامبورغ في ألمانيا: 26
جدلية المعرفة والسلطة: 41، 71
الجريمة: 107
الجنون: 18، 107، 118
الجينالوجيا: 36-38، 41
جينالوجيا الحقيقة: 41

- ح -

الحداثة: 95
الحرب العالمية الثانية (1939-1945): 58
حرب فيتنام (1964-1975): 29
الحريات الفردية: 105
الحرية: 32، 38، 64، 68-69، 82، 112

حرية الإنسان: 58
الحرية الداخلية: 62
الحزب الشيوعي الفرنسي: 24-25
الحضارة الغربية الحديثة: 108
حق الفرد في الحياة: 96
حق الموت: 87
الحقوق والحريات الاجتماعية والإنسانية: 32
الحقوق والحريات للأفراد: 65
الحكمانية: 16-17، 104-105
الحياة البدائية: 66

- خ -

الخطاب الأركيولوجي: 83
الخطاب التاريخي: 41
الخطاب الفلسفي: 68
الخميني، روح الله الموسوي: 30

- د -

دافيلا، جورج: 14
الدولة البيروقراطية: 110
الدولة الحديثة: 17، 83، 97، 106
الدولة الليبرالية: 105
دولوز، جيل: 12، 113
الديانات السماوية: 49
الديانات غير السماوية: 49
ديكارت، رينيه: 82

- ذ -

الذاتية: 15، 18

- ر -

راسل، برتراند: 50
الرأسمالية: 69، 90
الرقابة السلطوية: 86
روسو، جان جاك: 63-65-66
روما: 61
ريبد، ميشيل: 15

- ز -

الزمن: 36
الزمن التاريخي: 40
الزمن الماضي: 39

- س -

ساوكي، جانا: 10
سبينوزا، باروخ: 82
ستالين، جوزيف: 13، 25
ستون، براد: 16
سعيد، إدوارد: 13
السلطات الثقافية: 13
السلطات السياسية: 13، 15-16، 27، 29، 60، 63، 108
السلطة الأبوية: 45، 48
سلطة الأسرة: 114
سلطة الأمير: 104
سلطة حاكم المدينة: 48
السلطة الحديثة: 15
السلطة الحيوية: 74، 86-87
سلطة الخطاب: 13

سلطة الدولة: 48، 100، 103-105، 114، 121
السلطة الدينية: 59، 61-62
السلطة الذرائعية: 50
السلطة الرعوية: 91
السلطة السياسية الحديثة: 16
سلطة شيخ القبيلة: 48
السلطة الطبيعية: 50
السلطة العقابية: 74
السلطة الفردية: 105
السلطة القانونية: 49، 52
السلطة القمعية: 102
السلطة اللاهوتية: 59
السلطة المجتمعية: 69-103
السلطة المعاصرة: 13
السويد: 26
السياسات التاريخية: 11
سياسات الحياة اليومية: 13
سياسات المعرفة: 11
السياسة الحديثة: 15
السياسة الروحانية: 30-31
السيطرة: 9، 14، 46-49، 54، 84، 86، 89-90، 96، 108، 120

- ش -

الشرعية: 9
شيلدين، رامان: 13
شين شانغ: 13

- ص -

صحيفة كورير ديلا سيرا: 30
صحيفة لونوفل أوبزرفاتور: 30
الصراع الطبقي: 75، 102
صليبا، جميل: 48

- ط -

الطب النفسي: 25
الطبقة الإدارية: 110
الطبقة البرجوازية انظر البرجوازية

- ع -

العدل: 60-61، 65
عصر التنوير: 34، 62، 73، 81، 87
العصر الحديث: 34، 118
العصور الملكية الكنسية: 109
العلاقات الاجتماعية الإنسانية: 7
علاقات الإنتاج الرأسمالية: 102
علاقات الرحم والدم والنسب: 80
علاقات السلطة: 12، 16-17، 25، 30، 45، 55، 67-68، 78، 82، 88، 90، 98-99، 105، 111-112، 115، 120، 122
العلاقات السلطوية: 17، 23، 41، 45، 48، 55-56، 58-60، 67-69، 75، 80، 83-84، 89-91، 95-96، 99، 103، 111، 113-114، 121-122
العلاقات السلطوية للدولة: 10

فياض، علي: 46
فيبر، ماكس: 51-52، 102
فين، بول: 40، 108
- ق -
القانون الطبيعي: 64
قربان، ملحم: 54
قضية الرضا: 54
القمع: 12، 69، 76، 89
القوة: 8، 12، 26، 46-48، 50، 52، 54، 65، 74، 84-85، 89-90، 107، 111، 119-120
القوة الطبية: 25
القوة العسكرية: 51
القوة الفعلية: 102
القوة القومية للدولة: 97
القيم الأخلاقية: 82
- ك -
كالبورن، ناتان: 16
كانط، إيمانويل: 82
كانغيلام، جورج: 24
كون، توماس: 35
- ل -
لابيار، جان: 52
لاسويل، هارولد: 51، 54
لاكان، جاك: 24
لوك، جون: 63-64، 66
- م -
ماركس، كارل: 15، 24، 69، 109، 112
ماركوز، هربرت: 8، 58، 68-69
ماكفرلان، كريغ: 16
ماو تسي تونغ: 27
الماويون: 31
مبادئ الفكر الإنساني: 73
مبدأ الاتصال: 38
مبدأ الأمر والطاعة: 56
مبدأ الانفصال: 38
مبدأ الرضا والقبول: 56
مبدأ الشرعية الاجتماعية: 56
مبدأ مشروعية السلطة: 55
المجتمع الاشتراكي: 102
المجتمع الإيراني: 31
مجتمع البروليتاريا: 103
المجتمع السلطوي: 61
المجتمع السياسي: 49، 64
المجتمع الشيوعي: 101
المجتمعات الإقطاعية: 106
المجتمعات الإنسانية: 60
المجتمعات البدائية: 61
المجتمعات الحديثة: 11، 106، 115، 119
المجتمعات الحضارية: 61
المجتمعات الرأسمالية: 109
المجتمعات الرعوية القديمة: 106
المجتمعات الغربية: 109
المجتمعات الغربية الحديثة: 108-109

المجتمعات الليبرالية الحديثة: 107
المدرسة العليا للأساتذة (باريس): 24، 26
مدرسة Lycée Henry IV الثانوية (باريس): 24
مدرسة St. Stanislas: 23
المدنية: 95
المذهب الإنساني الحديث: 11
المرض: 107
المساواة بين الهيمنة والسلطة: 11
مستشفى سانت آن: 25
مصطلح السلطة/المعرفة: 11
مصطلح السلطة والتاريخ: 11
مصلحة المجتمع: 28
المصلحة الوطنية: 97
المعهد الفلسفي في كلية الآداب بجامعة كليرمون فيران: 27
المفاهيم الميتافيزيقية: 36-37
مفهوم الإبيستمولوجيا: 34
مفهوم البراديغم: 35
مفهوم التاريخ: 68
مفهوم التحليل التأويلي: 14
مفهوم التنظيم الاجتماعي: 54
مفهوم الحقيقة: 67-68
مفهوم الدولة: 99-102، 106
مفهوم الصراع الطبقي: 12
مفهوم صراع المصالح: 12
مفهوم الطبقة: 11
مفهوم القوة: 26
المفهوم الليبرالي للسلطة: 75
المفهوم الماركسي: 75، 111
مفهوم مركزية السلطة: 98
مفهوم المعرفة: 82
المفهوم الميكروفيزيائي للسلطة: 9، 14
مفهوم الوحدة بين المعرفة والحكم: 105
المفهوم اليميني للسلطة: 75
مقاومة الدكتاتورية: 30
مقاومة السلطة: 11، 30، 84
مكيافيلي، نيكولو: 62، 89، 104
الممارسة الإكراهية للسلطة: 54-55
المنهج الأركيولوجي: 41، 76، 78، 119
المنهج الجينالوجي: 27، 36-38
المنهج الشيوعي الماوي: 27
منهج فوكو الإبيستمولوجي: 41
منهجية النقد الفلسفي: 33، 41
ميكروفيزياء السلطة: 9، 12، 14، 75، 100، 111-112، 115، 121

- ن -

النزعة الإنسانية: 11
النزعة الإنسانية في الفلسفة: 10
نصار، ناصيف: 53

العلاقات السلطوية للمجتمع: 10
علاقات القوة: 30، 89، 120-121
علاقة الآمر والمطيع: 54-55
العلاقة بين حاكم ومحكوم: 47، 86، 95
العلاقة بين الحكومة والدولة: 100
العلاقة بين الدال والمدلول: 46
العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني: 103
العلاقة بين السلطة والدولة: 96، 98، 101-102، 106
العلاقة بين السلطة والمعرفة: 10، 82
العلاقة بين السياسة والحياة: 83
العلاقة بين الفاعل والمستهدف من الفعل: 45
العلاقة بين الفرد وأدوات القمع المجتمعية: 68
العلاقة بين الفرد والمجتمع: 95
العلاقة بين اللذة والموت: 32
العلاقة بين المجتمع والسلطة: 10، 68، 96، 115
علاقة الحقيقة بالسلطة: 41
علاقة السلطة بالفرد: 68
العلاقة السلطوية بين الدولة والأفراد: 66، 104
علاقة الفرد بالسلطة: 61-62، 65-66، 68
علم تاريخ الفكر: 14، 33، 77-78
علم النفس الإنساني: 15، 24
العنف: 8، 12، 17، 52، 79، 84-85، 89، 95

- غ -

غالبريث، جون: 56
غرامشي، أنطونيو: 69
غرو، فردريك: 17-18

- ف -

فتغنشتاين، لودفيغ: 35، 40
الفردية: 61
فرنسا: 18، 22، 26، 29، 31
فرويد، سيغموند: 69، 112
الفضيلة: 60
الفكر الأوروبي المسيحي: 61
الفكر بعد الحداثي: 13
الفكر السياسي الغربي: 57
الفكر الفلسفي الفرنسي: 27
الفكر الليبرالي: 119
الفكر الماركسي: 28، 69، 119
فكرة التأليه: 16
فكرة المراقبة والعقاب: 16
الفلسفة الأوروبية: 16
الفلسفة التقليدية: 40
الفلسفة السياسية: 9، 41، 73
الفلسفة السياسية المعاصرة: 16
فلسفة النقد الاجتماعي: 23
فونتانا، م.: 22

النظام الأخلاقي: 17
النظام البيروقراطي الجديد: 110
النظام السياسي الشيوعي: 25
النظام الكلاسيكي: 36
نظريات العقد الاجتماعي: 62، 66، 75، 85، 95-97، 120
النظريات الليبرالية: 101
نظرية السلطة الحيوية: 118
النظرية الماركسية: 27، 29، 101، 103
نظرية المجتمع المنضبط: 118
نظرية المعرفة: 73
النظرية النيتشوية: 27
نظرية وحدة السلطة: 60
النقد السياسي: 29
النقد الفلسفي: 29، 34، 41
نمط السلطة التعويضية: 56-57
نمط السلطة التلاؤمية: 56-57
نمط السلطة القسرية: 56-57
النهج الأفلاطوني: 73
نيتشه، فريدريك: 12-13، 16-17، 25-27، 36-37، 67-68

- هـ -

هايدغر، مارتن: 16
هبرماس، يورغن: 8، 58، 107
هتلر، أدولف: 13
الهرم السلطوي: 110
الهرم السياسي: 119
هوبز، توماس: 8، 50، 62-64، 66، 88
هوفمان، مارسيلو: 17
هيبوليت، جان: 24
هيغل، جورج فيلهلم فريدريش: 24، 68

- و -

وارسو: 26
الوحدة الأخلاقية للمجتمع: 60
الوحدة المعنوية للمجتمع: 60
وسائل الاتصال الجماهيري: 13
وسائل الإعلام: 14
ويكهام، غاري: 11

- ي -

اليونان: 34

هذا الكتاب

يحلل هذا الكتاب المنظور الفلسفي للسلطة في أعمال فوكو، موضحًا الأسس الفلسفية التي أسس لها في بناء منظوره الخاص للسلطة ومدى اتساقها أو تناقضها مع الطروحات الفلسفية السابقة عليه في شأن السلطة. ويحاول المؤلف الإجابة عن التساؤلات المتعلقة بهذا المنظور الفلسفي عند فوكو، مثل: ما مفهوم السلطة في الفلسفة السياسية؟ وكيف تعاطى الخطاب الفلسفي السابق على فوكو مع إشكالية بناء مفهوم السلطة؟ وما العلاقة بين السلطة والمعرفة في خطاب فوكو الفلسفي؟ وكيف أسس فوكو للعلاقة بين المجتمع والسلطة؟

جوده محمد إبراهيم أبو خاص

باحث من الأردن، حائز شهادة الدكتوراه في الفلسفة السياسية من جامعة الأردن (2014)، وماجستير في العلوم السياسية (علاقات دولية). يعمل مدير قسم الدراسات والبحث العلمي في مركز بانا للاستشارات والأبحاث والتدريب.

السعر: 6 دولارات

ISBN 978-614-445-160-1

9 786144 451601

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات

Arab Center for Research & Policy Studies